

I FRAMMENTI  
DEGLI  
STOICI ANTICHI

ORDINATI TRADOTTI E ANNOTATI

DA  
NICOLA FESTA

· VOL. I

ZENONE



BARI  
GIUS. LATERZA & FIGLI  
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI  
1932

R0 2907



\_\_\_\_\_  
PROPRIETÀ LETTERARIA  
\_\_\_\_\_

## PREFAZIONE

Vari anni sono trascorsi da quando accolsi dalla benemerita Casa Editricee LATERZA il lusinghiero invito di tradurre e commentare i frammenti degli Stoiei più antichi. Quantunque i miei studi preecedenti fossero rivolti piuttosto agli Stoici dell'età romana, in particolare a Epitteto e a Seneca, pure non avevo potuto fare a meno di oocuparmi dello Stoicismo in genere, che, per merito principalmente del suo fondatore, conserva una sua spiccata fisionomia, pure attraverso le modificazioni e aggiunte introdotte via via dai suoi successori. Perciò accettai volentieri il compito di volgarizzare per i nostri giovani studiosi di filosofia la preziosa raccolta di I. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

Se non che, messomi al lavoro, mi convinsi a poco a poco dell'opportunità di fare una scelta e di procedere a un nuovo ordinamento del materiale raccolto dall'ARNIM. Soprattutto mi parve che mettesse conto di tentare, dove fosse possibile, una ricostruzione ideale delle opere principali composte da quei maestri, o almeno raggruppare i frammenti sotto i singoli titoli che la tradizione ci offre. So bene che anche l'ARNIM avrebbe preferito questo procedimento, che è del resto, quello tipico per le collezioni di frammenti; e lo segui anche

sporadicamente quando gli si presentò qualche occasione favorevole, nella congeria delle opere di Crisippo e in alcuni scritti di Diogene di Babilonia. Inoltre, in appendici, del primo e del terzo volume, costruì delle tabelle per indicare i possibili riferimenti dei frammenti alle singole opere.

Nel resto, cioè nella massima parte del suo lavoro, l'ARNIM non potè fare altro che disporre i frammenti a seconda della materia trattata, seguendo le partizioni e suddivisioni che con sufficiente certezza possiamo riconoscere nella tradizione della Scuola stoica. In tal modo, la massa dei frammenti ha carattere dossografico, e solo qua e là vien fatto di cogliere i lineamenti personali di un autore e i contorni di qualche opera famosa.

A me è parso necessario tenere una via diversa. Prendendo le mosse dalle notizie sicure, o credute tali, circa il posto spettante a un dato frammento, sono andato rintracciando, quasi sempre con l'aiuto dello stesso ARNIM, gli altri frammenti che con qualche verosimiglianza possono risalire alla stessa opera, e in tal modo ho procurato di farmi un'idea dell'opera stessa e della sua forma stilistica. In seguito, riconosciuti alcuni tratti caratteristici di quell'autore, sono andato con grande pazienza rovistando nella massa dei materiali mancanti di ogni nota di paternità, per vedere se qualche frammento potesse anche di lì passare per congettura tra quelli di quel dato autore, e magari di una data opera.

Tutto ciò che di ipotetico ed incerto deve necessariamente rimanere in una indagine di tal genere, non recherà, spero, un gran danno agli studiosi che avranno tra le mani questo libro; perchè non ho trascurato di riportare ad ogni frammento i numeri dell'ARNIM, e riferire le fonti come si trovano allegate in quella raccolta.

Inoltre, per chi abbia bisogno di riscontrare su questo libro le citazioni occorrenti in libri moderni con i numeri dell'ARNIM, potrà farlo senza troppa fatica, servendosi delle tavole di ragguaglio appositamente da me preparate.

Quanto alla traduzione dei passi, ho procurato di rendere nel modo più esatto il senso dell'originale, e dove mi è parso di avere sott'occhio un testo genuino, mi sono anche impegnato a far sentire le note personali del fraseggiare e del periodare. Quando la fonte mi offriva evidentemente un riassunto o una trattazione sommaria, ricavata anche da opere diverse, mi sono consentita una maggiore libertà, e, come non ho esitato a fondere in uno due o più frammenti dell'ARNIM, così nel tradurre ho mirato soltanto a rendere chiaro il pensiero. I frammenti trattati in questa maniera più libera e sintetica ho voluto che fossero riconoscibili a prima vista, e li ho segnati con un asterisco.

Da questo nuovo procedimento è nato il bisogno di aggiungere delle note, o critiche o esegetiche. E qui c'era il pericolo di aumentare di troppo la mole dell'opera. Mi sono quindi imposta la regola della massima brevità e di non annotare se non cose o indispensabili o almeno di qualche utilità per l'interpretazione dei frammenti e per la loro appartenenza a un'opera data. Mi sono di proposito astenuto dal premettere una trattazione della filosofia stoica, del suo svolgimento, dei suoi principali rappresentanti e degli autori di opere più o meno a fondo stoico. Sono convinto che tali trattazioni hanno il loro posto naturale, per così dire, in opere di storia della filosofia. Io non potevo che offrire in veste italiana i materiali già largamente utilizzati per la storia della filosofia stoica. Se per caso avevo qualche cosa di nuovo da dire, mi è bastato accennarlo nelle note. Spero non

vi si troverà appiglio per ricordarmi il monito *ne sutor ultra crepidam* !, e, del resto, ad ogni passo ho procurato di ricordarmelo da me stesso.

Con animo grato segno qui il nome di GIOVANNI GENTILE, che per primo pensò ad affidare a me il compito di volgarizzare gli Stoici in questa collezione, diretta allora da lui. Per le eure poste nella stampa di questo primo volume ringrazio vivamente GUIDO DE RUGGIERO e la CASA LATERZA.

NICOLA FESTA.

I FRAMMENTI DI ZENONE





# I

## MEMORIE DI CRATETE

### Introduzione.

Quest'opera, tra le più antiche di Zenone, fa pensare naturalmente ai *Memorabili* di Senofonte, tanto più che proprio quell'opera dello scolaro di Socrate pare abbia influito sulla vocazione filosofica dell'ex mercante di porpora (V. 1 A. — Ecatone presso DL, VII, 1, 2). Ma non è difficile immaginare che, dato il carattere di Zenone, la figura del maestro vi apparisse come elevata a rappresentare il cinico ideale, e i singoli ricordi uniti insieme formassero la più compiuta applicazione pratica dei principii morali della Scuola. Nell'indice di DL il titolo dell'opera è dato con le parole Κράτῃτος ἀπομνημονεύματα ἡθικά, e suppongo che con questa aggiunta ἡθικά Zenone intendesse fin da principio escludere tutto ciò che non avesse stretta attinenza coi principii morali, per esempio l'attività letteraria di Cratete, quantunque anche questa attività si svolgesse come a complemento e conferma della teoria morale. Meno probabile mi sembra che con ἡθικά DL volesse indicare un'altra opera di Zenone, distinta dagli ἀπομνημονεύματα. Il titolo così generico non potrebbe riferirsi se non a una miscellanea di questioni morali, o ad appunti relativi alle varie questioni trattate in altre opere dello stesso Zenone, a meno che quel termine si volesse identificare con le Χρεῖαι, di cui vedi al cap. XVI.

L'Arnim ha attribuito agli Ἀπομνημονεύματα il solo frammento 1 (273 A). Ma giustamente il Diels aveva osservato (*Poetarum Philosophorum Fragmenta*, p. 215) che le *Memorie* e gli *Aneddoti*

di Zenone devono considerarsi come la fonte principale della silloge di sentenze cratetea da cui derivano le citazioni di Stobeo e degli altri gnomologii e florilegi. Mi è parso quindi conveniente aggiungere i frammenti raccolti dallo stesso Diels l. c., anche se per alcuni di essi non sarà sicura l'attribuzione a Zenone. La serie potrebbe essere accresciuta, chi volesse spigolare nella vita di Cratete presso DL, VII, 85-98 (= A 1 in Diels o. c., p. 207-211). Cfr. le note ai nn. 4, 12.

### Frammenti.

- 1 (273 A — DIELS, A 6). TELETE, p. 35, 4 (presso Stobeo, *Flor.*, 95, 21).

Cratete, seduto nella bottega di un calzolaio <sup>a)</sup>, leggeva il *Protreptico* <sup>b)</sup> di Aristotele dedicato a Temisone re di Cipro, dove il filosofo dice che nessuno più di quel principe possiede buoni fondamenti per darsi alla filosofia: ricchezze immense, da potere spendere a tal fine, e inoltre non gli mancava la gloria <sup>c)</sup>. E mentre egli leggeva, il calzolaio lo ascoltava con attenzione pur continuando a cucire. A un tratto Cratete si rivolse a lui e disse: «Penso di scrivere <sup>d)</sup> un *Protreptico* dedicato a te, o Filisco; giacchè vedo che per darti alla filosofia tu hai maggiori titoli di colui al quale scrisse Aristotele».

a) Su questa abitudine di sedere nelle botteghe cfr. XII, 3, nota c.

b) È noto che con questo nome («esortatorio», sottinteso «discorso» λόγος) si designava una forma speciale di discorso fatto per invitare allo studio di una disciplina o a seguire una scuola filosofica. Celebre nell'antichità fu il *Protreptico* di Aristotele che, attraverso l'*Hortensius* di Cicerone, influì così potentemente nella conversione di sant'Agostino, o di cui l'uoco si coglie ancora in Boezio.

c) La parola δόξα è ambigua. Aristotele l'avrà usata nel senso migliore, di «gloria» o «buona fama». Si chiamava però δόξα anche l'opinione, e la presunzione. Per Cratete, che teneva all'ἀδοξία (v. n. 13, nota a), in nessuno di questi sensi, neppure in quello di «gloria», la δόξα poteva essere un buon titolo per un futuro filosofo.

d) Il Diels mantiene la lezione γράφειν (*scribere mihi videor*), dove altri, compreso l'A., hanno γράφειν (*mihi videor scripturus esse*).

e) Soguo la correzione dei Diels ἢ ᾧ ἔγραψεν. Con la lezione tradizionale ἐν ἔγραψεν direbbo: «titoli maggiori di quelli che scrisse A.». È chiaro che in questo aneddoto γράφειν *scribere* è sempre nel senso epistolare. Si alludo all'introduzione dell'opera, in forma di lettera, diretta a Tomisone.

2 (A 17 D.). STOBEO, *Flor.*, 4, 50 H.

Cratete diceva che gli uomini stolti sono come i trapani: senza la fune e senza la forza che li costringe, non vogliono fare niente di quel che debbono.

3 (A 18 D.). STOBEO, *Flor.*, 5, 52 H.

Cratete, cacciatosi nel mercato, vedendo da una parte venditori, dall'altra compratori, «Ecco,» disse: «costoro s'invidiano a vicenda perchè gli uni fanno l'opposto degli altri; ed io mi rallegro con me stesso <sup>a)</sup>, perchè mi sono liberato dagli uni e dagli altri; non compro e non vendo <sup>b)</sup>».

a) Nel greco lo stesso verbo μαχαρίζω serve tutt'e due le volte: «gli uni stimano beati gli altri... io stimo beato me stesso».

b) Facile il confronto con qualche aneddoto relativo a Diogene.

4 (A 19 D.). STOBEO, *Flor.*, 14, 20.

Cratete a un giovine ricco seguito da un corteo di adulatori: «Giovinotto, ho pietà della tua solitudine <sup>a)</sup>».

a) Complimento o commento di questo aneddoto è la sentenza di Cratete presso DL, VI, 92 (p. 209, 10 in Diels, PPF): «Soli e abbandonati sono coloro che si trovano in mezzo agli adulatori, nè più nè meno che i vitelli tra i lupi: tanto gli uni quanto gli altri si trovano accanto non i parenti o gli amici, ma i traditori».

5 (A 20 D.). STOBEO, *Flor.*, 15, 10.

Cratete paragonava le sostanze dei ricchi e scialacquatori ai fichi piantati sui precipizi: nessun uomo ne coglie i frutti, ma sì i corvi e i nibbi <sup>a)</sup>.

a) È stato giustamente richiamato a questo proposito il motto di Archiloco (15 Diels) sulla famosa Piangòn, cortigiana di Mileto: «Fico piantato sulla rupe, che nutre molte cornacchie». Alla cornacchia Cratete sostituisce il corvo, probabilmente alludendo a un proverbiale giuoco di parole spesso usato tra i greci: κόραξ e κόλαξ differiscono per una lettera, di facile scambio per giunta; l'una vuol dire 'corvo', l'altra 'adulatore'.

6 (A 21 D.). STOBEO, *Flor.*, 97, 27 M.

Cratete diceva che non la ricchezza lo aveva reso rinomato, ma la povertà.

7 (A 22 D.). ANTONIO MELISSA, I, 29, p. 877 CD Migne, PG 136.

Cratete diceva: « Non da tutti si deve accettare doni. Perchè non è lecito che la virtù sia alimentata dal vizio ».

8 (A 23 D.). MASSIMO CONFESSORE, 27, p. 876 C Migne, PG 91.

Vedendo un giovanotto dato alla professione atletica, il quale col bere vino e mangiar carni e fare esercizi alimentava un'enorme massa di muscoli, gli disse: « Smetti, disgraziato, di rendere forte contro te stesso la tua prigione » <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Precede immediatamente nel *Florilegio* di Massimo il motto di Cratete a proposito del monumento di Erino a Delfi: « Ecco il trofeo innalzato dalla disolutezza greca! ». Lo stesso motto si legge in STOBEO, *Flor.*, 6, 46 H, ed è riferito da PLUTARCO, *de Alex. fort.*, II, 3, p. 336 C e *de Pyth. orac.*, 14, p. 401 A, e da Atonco, XIII, 591 B. Cfr. DIELS, I. c., 13.

9 (A 24 D.). Gnomologio Vaticano, ed. Sternbach (*Wiener Studien*, XI, 56), 381.

Vedendo un ragazzo che s'imbellettava, Cratete disse: « Costui somiglia a una via liseia e larga, per la quale passano molti a bell'agio ».

10 (A 25 D.). Ibid., 382.

« Meglio » diceva Cratete: « sdrucciolare col piede che con la lingua ».

11 (A 26 D.). Ibid., 383.

« Il linguaggio poetico » diceva Cratete: « è un grandissimo brigante adornato di espressione straordinaria e di molti concetti ».

12 (A 27 D.). Ibid., 384, efr. DL, VII, 2.

Un giorno a Zenone di Citio <sup>a)</sup>, suo scolaro, Cratete diede a portare una pentola di lenticchie. Zenone, vergognandosi

tra la gente, cercava di nascondere la pentola, ma Cratete le diede un colpo di bastone e la ruppe: le lenticchie caddero giù per le gambe di Zenone, che si fece tutto rosso. « Coraggio, mio piccolo fenicio! » <sup>b)</sup> disse Cratete: « non c'è niente di male: non sono altro che lenticchie » <sup>c)</sup>.

a) Se questo aneddoto risale veramente alle *Memorie*, e se non è stato alterato dal compilatore, bisogna dire che Zenone parlava di sé in terza persona come Senofonte, il suo modello (*Mem.*, I, 3, 8, ss.)

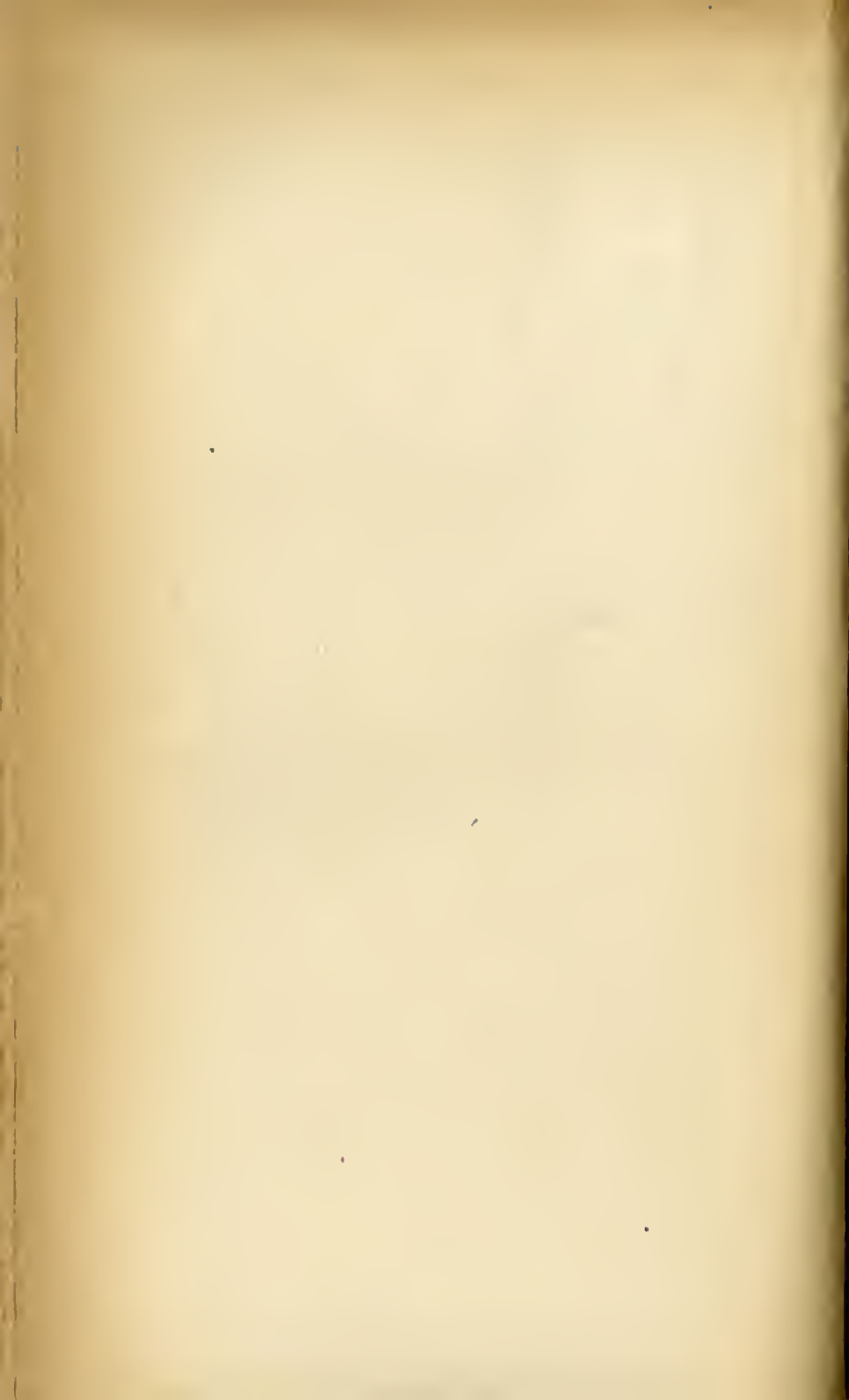
b) Le fonti (v. DL, VII, 1) notano che la patria di Z. ebbe una popolazione fenicia. Cratete per primo deve avere seberzato sull'origine non greca del suo discepolo. Cfr. *Poenulus* in Cic. *de fin.*, IV, 56 (Zenoue, 232 A — F, VII, 3).

c) L'aneddoto fu accolto anche nei *Memorabili* di Ecetone e nell'opera di Apollonio di Tiro intorno a Zenone (v. 14 A — DL, VII, 3).

13 (A 28 D.). Ibid., 385, DL, VII, 93 (p. 209, 14 nel Diels).

Alessandro invitava Cratete in Macedonia e gli prometteva di far ricostruire la città di Tebe. Cratete rispose: « Non so che farmi di una patria che un nuovo Alessandro potrà distruggere » <sup>a)</sup>.

a) Il seguito è probabilmente in ciò che aggiunge DL, l. c.: « La mia patria è la mia oscurità (ἀδόξια, il contrario di δόξα: cfr. I, nota c) e la mia povertà, inespugnabili per la Fortuna, e mio concittadino è Diogene, a cui l'invidia non può nuocere ».



## II

### LA « REPUBBLICA »

#### Introduzione.

La *Repubblica*, celebratissima <sup>(1)</sup> nell'antichità, non è conosciuta oggi se non per un piccolo numero di allusioni e citazioni, dalle quali non è agevole ricavare la fisionomia dell'opera <sup>(2)</sup>. Ma un tentativo in tal senso dev'essere fatto, dacchè in genere i frammenti finora sono stati utilizzati solo per documentare le idee sociali e politiche dell'autore, senza dare importanza all'ordine in cui dovevano trovarsi nello scritto da cui sono estratti <sup>(3)</sup>.

I motivi che mi hanno consigliato a proporre l'ordinamento quale si trova nelle pagine seguenti, emergono per lo più dai frammenti stessi, o dalle note che ho stimato necessario aggiungere. Ma qualche cosa va detta qui per agevolare un giudizio sintetico.

La sentenza contro l'utilità della cultura (fr. 2) si trovava ἐν ἀρχῇ τῆς πολιτείας, per espressa testimonianza di Diogene Laerzio.

---

(1) P'UTARCO, *De Alexandri fort.*, I, p. 329, A: ἡ πολὺ θαυματομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωικῶν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος. *Quaest. Conv.*, p. 653 E: σπουδῆς τοσαύτης ἐχομένη συγγράμματι.

(2) Nè l'Arnica, nè quelli che l'avevano preceduto nel raccogliere i frammenti di Zonone, si diedero soverchia cura di distribuirli sotto i titoli delle opere singole; badarono piuttosto alla materia filosofica in genere; furono, cioè, senza dirlo, o forse senza avvedersene, continuatori del metodo dossografico.

(3) Naturalmente sono state utilizzate dagli storici della filosofia le citazioni antiche in cui la *Repubblica* è espressamente indicata; e qualche idea di ciò che l'opera doveva contenere, si trova agevolmente nei manuali moderni che tutti conoscono.



Ciò mi ha indotto a ritenere che quella dichiarazione fosse connessa con la teoria prettamente zenonea della divisione degli uomini in *φάβοι* e *σπουδαίοι*. In tal modo il posto dei fr. 3-6 viene a essere fissato: e ciò porta con sé la collocazione probabile anche dei fr. 7-10, in cui si parla dei rapporti dei sapienti fra loro e dei sapienti con gli stolti. La società ideale si formerebbe naturalmente, se non ci fossero gli stolti. La polemica contro Platone aveva qui, credo, un certo svolgimento. Platone aveva messo appunto molta cura nel determinare la scelta e nel fissare il regime dei *φύλακες*. «Tempo perso!», pare che dica Zenone: «se gli uomini saranno quali dovrebbero essere, s'intendevano subito tra loro, non avranno bisogno di leggi, e costituiranno naturalmente la migliore società civile che si possa desiderare. Se, invece, la differenza naturale fra gli uomini permane, non c'è legge che possa eliminarla. Chè, quando noi governi democratici si parla di eguaglianza fra i cittadini, si dice e si crede qualcosa che è poi smentita dai fatti» (fr. 10). Un particolare sapore a questa polemica veniva da ciò, che Zenone partiva da una sentenza platonica (fr. 7), e citandola, a quanto pare, Zenone volgeva ai fini della sua polemica la testimonianza dello stesso suo avversario; anticipava quel genere di confutazione di cui qualche secolo più tardi doveva servirsi largamente Plutarco per combattere gli Stoici.

Se ciò è vero, possiamo supporre che con lo stesso metodo Zenone invocasse l'autorità di Platone anche in difesa delle più radicali idee ciniche: quelle sulla relatività dei concetti di convenienza e di pudore, e sulla valutazione morale di fatti che egli considerava come puramente naturali, e perciò indifferenti.

Chi ricordi come nel V libro della *Repubblica* Platone difende contro tutti i pregiudizi convenzionali il principio della promiscuità dei sessi nell'educazione, quello della vita in comune, quello dei liberi connubi, abilmente preordinati per il miglioramento progressivo della razza, non può non riconoscere qui parecchi elementi che starebbero bene a posto anche in un libro di Antistene o di Diogene. E Zenone segue fedelmente Antistene <sup>(1)</sup>.

---

(1) Giusto è quanto da Diocle, se non erro, attinge DL, VI, 11 s.: δοκεῖ δὲ τῆς ἀνδροφροσύνης Στωικῆς κατάρχειν... οὗτος ἡγήσατο καὶ τῆς Διογένης ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας, καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας αὐτὸς ὑποθέμενος τῇ πόλει τὰ θεμέλια (Interpunzione da me corretta). Cfr. *ibid.*, 19: τοὺς ἀπ' Ἀντισθέ- νους Κυνικοὺς τε καὶ Στωικοὺς.



Non c'è che da procedere ancora un poco sulla stessa strada. Se Platone fosse stato del tutto libero da pregiudizi, non si sarebbe, per esempio, preoccupato di evitare che nella sua repubblica comunisti potessero avvenire unioni incestuose. Eliminate le preoccupazioni di tal genere, il sapiente cinico, persuaso che la natura provvede da sè nel modo migliore, non ha che da seguire le proprie inclinazioni; in tutto, e anche nei rapporti coi giovani. Il tema dell'amore veniva a inserirsi nella trattazione di Zenone non meno naturalmente di quel che accade nella *Repubblica* platonica dell'*excursus* sugli ἔρωτις (p. 474 A) a proposito di filosofia. Ma oltre l'amore come relazione tra individui umani, entrava in campo un amore più alto e più universale. Forse l'ἔρως παιδικός veniva considerato come aspetto singolo o come derivazione ed esempio di quell'ἔρως maggiore, che assurge al valore di un dio fra gli uomini. Certo è che parecchie testimonianze ci permettono di riconoscere che Zenone assegnava all'amore un ufficio assai più importante di quello pedagogico illustrato da Platone nel *Fedro*. Anche su questo punto egli partiva da Platone per superarlo e combatterlo: l'amore è per lui il creatore e il conservatore della società umana (fr. 13 ss.). Naturalmente un amore così concepito non può ammettere barriere di razza, nazionalità, regioni, ecc., ma persegue un ideale cosmopolita. A questa conclusione erano arrivati già presso a poco Antistene e Diogene<sup>(1)</sup>; ma toccava agli Stoici lo svolgerla e il chiarirla. Il fr. 15 desunto da Plutarco ci dà un saggio dell'opera zenonea in questo punto: ma esso si compie con un altro passo (fr. 16) dello stesso scritto plutarcheo, passo tanto strettamente connesso col precedente, che io non so come possa essere sfuggito all'Arnim e al Pearson.

Tolta di mezzo la forma tradizionale dello Stato fondato sulla nazione, sembra che il filosofo stoico, procedendo sempre sulle orme dei Cinici<sup>(2)</sup>, passasse a distruggere anche l'istituto della famiglia, affermando il principio della comunanza delle donne (fr. 17). In questo, come già gli antichi notavano (DL, VII, 33),

(1) Di Antistene è attestato il principio dell'amore naturale tra i σοφοί senza distinzione di razza: Diogene presso DL, VI, 12, τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον· ἀξιώσατος ὁ ἀγαθός· οἱ σπουδαῖοι φίλοι. Quanto a Diogene, cfr. DL, VI, 72, μόνην ὁρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ.

(2) Cfr. specialmente Diogene in DL, VI, 72, ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδένα νομίζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείᾳ συνεῖναι· κοινούς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἱέας.

glà Platone aveva aperta la via; ma, come abbiamo accennato, non aveva avuto il coraggio di arrivare alle ultime conseguenze. Vi arrivarono i Cinici.

Non ci meravigliremo che accanto alla demolizione della patria e della famiglia, nemmeno la religione degli avi trovi grazia agli occhi del filosofo anarchico. Non si tratta, beninteso, di ateismo, nè di decisa opposizione al politeismo, o forse non ancora di quella dottrina panteistica che finì col prevalere nello stoicismo. Nella *Repubblica*, Zenone dev'essere probabilmente rimasto al punto in cui era Diogene cinico in quel suo curioso ragionamento (DL, VI, 2, 37): «Gli dei sono padroni di tutte le cose; i sapienti sono amici degli dei; gli amici hanno tutto in comune; dunque i sapienti sono padroni di tutte le cose». Solo più tardi, Zenone deve avere sentito la necessità di dimostrare l'esistenza degli dei, con un argomento che dava motivo agli Accademici o agli Scettici di celiare sulla insufficienza logica degli Stoici (Z., 152; Diog. di Bab., 32 A.): «Il culto degli dei non sarebbe ragionevole, se gli dei non esistessero; ma il culto è ragionevole, dunque gli dei esistono». Al tempo della *Repubblica* importava a Zenone fissare quello che in linguaggio moderno diremmo i rapporti tra Chiesa e Stato. La Chiesa allora non ci era, cioè una religione solidamente organizzata, e quanto allo Stato, Zenone col suo idealismo anarchico lo riduceva a una vaga formula. La questione religiosa aveva, dunque, un solo significato: ammissibilità e limiti del culto esterno. E Zenone arrivò naturalmente a quella conclusione a cui è giunto il laicismo moderno: la religione considerata come una faccenda privata, di cui la Società, come tale, non deve occuparsi; il culto esterno deve essere vietato (fr. 18). Chi ha trovato, in tempi a noi vicini, in tale conclusione l'indizio di un grande progresso, dovrebbero almeno riconoscere Zenone come un geniale precursore. Ma le testimonianze antiche da un lato pongono il filosofo di Cizio molto più in alto dei dottrinari antireligiosi moderni (per gli argomenti di cui si serviva, e perchè sopprimendo il culto esteriore, s'illudeva di rendere più intenso e più puro il culto interiore), e da un altro lato contengono un monito gravissimo: perchè, secondo Zenone, anche i ginnasi e i tribunali devono sparire accanto ai templi degli dei. Che rimane della decantata civiltà sorta .

dal dì che nozze e tribunali ed are  
diero all'umane belve esser men crude  
di sè stessi e d'altrui?

Il discepolo di Cratete era a posto: l'umanità sarà tanto più felice e perfetta, quanto saprà più ridursi allo stato primitivo. Oggi non manca chi oserebbe affermare altrettanto; ma la pratica di ogni giorno lo smentisce.

Fino a questo punto noi possiamo seguire la costruzione (o distruzione) utopistica della *Repubblica* zenonea. Ma ci sono altri tre o quattro frammenti, che ci danno il rovescio della medaglia: ci mostrano uno Zenone tutt'altro che anarchico, il sapiente stoico che con l'esempio o coi precetti invita a rispettare le leggi o le istituzioni della società reale in cui vive. Che cosa è avvenuto? L'anarchismo cinico-stoico nella sua origine è uno; nel corso del tempo si sdoppia: la corrente stoica devia dalla corrente cinica. Solo più tardi, in Roma, nel primo secolo dell'Impero, le due correnti tendono a riunirsi o in qualche momento si fondono daccapo. Zenone si trova al principio dello sdoppiamento. Scolaro di Cratete, non ha voluto seguitare la tradizione del maestro, e ha fondato una scuola propria. Perché? la ragione principale è una incoerenza inevitabile per ogni sistema razionalistico, quando dalla semplice speculazione teorica voglia passare ad esercitare un'azione diretta sulla vita reale. Nessuno dei Cinici avrà potuto illudersi di trasformare la società del tempo in un esercito di filosofi mendicanti, di persone disposte a vivere « secondo natura », in povertà, nella rinunzia totale di tutte le comodità di una vita civile. In pratica questi sapienti, per quanto parchi e per quanto limitati nelle loro esigenze, sarebbero morti di fame, quando fosse scomparsa la turba degli stolti, da cui pur si ricevevano i tozzi di pane, gli ossi da spolare e i lupini da mettere nella bisaccia. Zenone, accortosi di ciò, sentendosi anche, a quanto pare, non del tutto nato per mantenere il contegno impudente e insolente di un Diogene, pensò ad una via di accomodamento, per serbar fede ai principi informatori della scuola di Antistene, senza per questo mettersi in lotta col mondo intero. Questa tendenza conciliativa poteva permettere la propaganda anche tra le classi sociali che da principio dovettero mostrarsi più ostili ai Cinici. Così il programma massimo, inattuabile almeno per il momento, cedeva il posto a un programma minimo, tanto innocuo da poter essere accettato senza prevenzioni di scuola.

Se non che, questa parte conciliativa destinata a salvare l'opera nella tradizione della Scuola e a raccomandare la Scuola stessa davanti all'opinione pubblica, questa parte venne generalmente trascurata dagli oppositori; i quali trovavano un assai più largo

e comodo bersaglio nella prima parte, la più ampia e più vivace, in cui la polemica contro Platone s'intrecciava con la difesa di Diogene. Da Filodemo possiamo vedere che la disputa intorno alla *Politeia* di Zenone fu lunga e violenta, ma la controversia si aggirò quasi esclusivamente sugli elementi cinici più repugnanti <sup>(1)</sup>.

### Frammenti.

1 (260 A). PLUT., *de St. rep.*, p. 1034 F.

\* La *Repubblica* di Z. voleva essere una confutazione di Platone <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Plutarco dà incidentalmente questa notizia, per mostrare come Z. cadeva in contraddizione con se stesso. Egli negava (78 A., 29 P.) la necessità e l'utilità del discorso in contraddittorio (cioè, insinua Plut., della confutazione di un discorso procedente). Perchè poi egli si propose di confutare Platone? La sottigliezza di quest'argomentazione non ci riguarda. La notizia di fatto (contrapposizione di una nuova Repubblica a quella di Platone) pare non possa mettersi in dubbio: cfr. la nota al framm. 2. È naturale che, all'occasione, anche in questa *Repubblica* stoica si accogliesse volentieri qualche massima platonica. Cfr. 11, 18 s.

2 (259 A., 167 P.). DL, VII, 32.

\* *In principio dell'opera* dichiarava inutile la cultura generale <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Inutile, evidentemente, alla formazione del buon cittadino. Cfr. CRISIMO — che, del resto, ha l'idea più larga — III, 291 o 739 A. È chiara qui la posizione

---

(1) Il testo dello scritto *Ἠγὼ τῶν Στωϊκῶν*, dopo nuovo esame del duo papiri ercolanesi 339 (P) e 155 (p), fu pubblicato dal CAÛNKAT, *Kolotes und Menedemos*, pp. 53-67. Fra col. P VII e VIII (p x o xi) c'è un passo assai lacunoso, in cui doveva terminare la digressione circa l'autenticità della *Politeia* di Diogene. Ciò che segue riguarda certamente anche gli Stoici, e in particolare Zenone. Il CRISIMON, p. 63, nn. 305, 306, credendo che si parli ancora dei Cinici, si trova naturalmente imbarazzato a produrre qualcosa di simile da altre fonti. Per artificio polemico pare che Filodemo abbia tirato in ballo la *Politeia* di Diogene, per attaccare nella perorazione tutti o due i filosofi insieme. Le parole, infatti, con cui s'inizia P col. VIII (p col. xi)... τὰ κατὰ τῶν ἀνθρώπων ἤδη παραγράφωμεν κτλ., non hanno senso se τῶν ἀνθρώπων non s'intende «di questi signori», cioè Diogene e Zenone, o pure, in blocco, Cinici o Stoici.



di avversario rispetto a Platone, che dà tanta importanza all'educazione o si affannava a tracciare un piano di studi il più adatto possibile per produrre una illuminata classe dirigente. Per Z. tutto ciò non ha senso, data la divisione naturale degli uomini in savi e stolti (vedi fram. 3-6). Non c'è studio che basti a mutare un φαῦλος in uno σπουδαῖος.

Non si può non riconoscere in questa posizione anticulturale di Zenone l'influsso cinico (RP., 216; cfr. ARISTONE, 354 A). Già Antiatene sosteneva τὴν ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μῆτε λόγων πλείστων δεομένην μῆτε μαθημάτων, (DL, VII, 11) e Diogene μουσικῆς τε καὶ γεωμετρικῆς καὶ ἀστρολογίας καὶ τῶν τοιούτων ἀμελεῖν ὡς ἀχρήστων καὶ οὐκ ἀναγκαίων (DL, VI, 73) οὐδὲ nel Κυνικῶν δόγματα, (DL, VI, 103 s.); παραιτοῦνται δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα. γράμματα γοῦν μὴ μαρθάνειν ἐφασκεν ὁ Ἀντισθένης τοὺς σάφρονας γενομένους ἵνα μὴ διαστρέφονται τοῖς ἄλλοις, περιαιροῦσι δὲ καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. Va ricordato anche l'ἀμοίωμα di Aristone (fr. 350 A): le varie discipline stanno alla filosofia come a Penelope le sue schiave. Cho, però, a tempo o luogo, Zenone non negasse l'importanza dello scienzo, si può argomentare dai fr. 321, 322 A. Vedi anche PRANSON, p. 202.

3 (216; III, 567 A., 148 P.). STOB., *Ecl.*, II, 7, 11 g, p. 99, 3 W.

\* Zenone e i suoi seguaci stabiliscono due specie di uomini: una dei valenti, l'altra degli inetti. Quella dei valenti per tutta la vita pratica le virtù; quella degli inetti pratica i vizi; perciò l'una riesce in tutte le cose a cui si applica, l'altra sbaglia sempre.

Il valentuomo, facendo tesoro dell'esperienza per le sue azioni, fa tutto bene, come dire con intelligenza, con moderazione<sup>a)</sup>, e in conformità di tutte le altre virtù; l'inetto, al contrario, fa tutto male.

Il valentuomo è grande, robusto, alto e forte: grande perchè è in grado di raggiungere gli scopi che si prefigge, e ciò che gli compete<sup>b)</sup>; robusto, perchè bene sviluppato in ogni senso<sup>c)</sup>; alto, perchè partecipa dell'altezza che tocca in sorte all'uomo generoso e sapiente; forte, perchè s'è procurata la forza che gli spetta. Ed è invincibile e insuperabile<sup>d)</sup>. Onde avviene ch'egli non è costretto da nessuno e non costringe nessuno; non subisce la violenza e non l'esercita; non fa da padrone, nè da soggetto; nè maltratta, nè è maltrattato; nè cade in disgrazia<sup>e)</sup>; non è ingannato e non inganna; nè mentisce, nè ignora se stesso; nè è incosciente<sup>f)</sup>, nè, in genere, suppone il falso.

Inoltre è fortunato, felice, invidiabile, beato, pio e caro agli dei; dignitoso, maestoso, strategico, politico, economico, atto agli affari<sup>7)</sup>.

Gl'inetti hanno tutte le qualità contrarie a queste.

a) può intendersi: «con temperanza», o «con prudenza».

b) «ciò che ha per libera scelta, e ciò che gli è proposto».

c) «cresciuto da tutte le parti».

d) «non è vinto nè abbattuto da alcun rivale».

e) Seguendo il Melicke, gli editori inseriscono qui l'incluso «nè fa cadere un altro in disgrazia»; perchè così sembra richiedere il parallelismo dei membri di questo periodo. Ma, tolta l'idea del fare o ricevere il male, qui l'nome è di fronte alla fortuna, non al suo simile. Quante alla concinnità, mi pare che la schifiltosità del critico sarebbe severchia, anche se si trattasse d'uno scrittore molto più ambizioso di Zenone.

f) «nè sfuggo a se stesso».

g) «atto allo dignità, al regno, a comandare gli eserciti, a trattare gli affari pubblici, al governo della famiglia, a procurarsi guadagno». La caricatura di questi principi non è rara. Un esempio è nel fr. 217 A, con la citazione di Timone (fr. 22 W.) sulla norma data da Zenone per preparare un buon piatto di lentichie. Un commento e uno svolgimento di questa dottrina è in parecchi passi dall'Armin relegati tra i frammenti crisippi, per esempio i seguenti, 4-6.

4 (III, 613 s. A.). STOB., *Ecl.*, II, 7, p. 96 + II, 102, 4.

\* La legge è cosa nobile, essendo un discorso che ordina quel che si deve fare e vieta quel che non si deve fare. Da questa nobiltà della legge deriva la nobiltà dell'uomo che segue la legge e la mette in pratica, che si dice uomo onesto (νόμιμος) e di colui che la sa interpretare ed esporre, che si dice legale (νομικός). Solo il sapiente può adempiere queste due funzioni. Lo stolto non può essere nè esecutore nè espositore della legge<sup>a)</sup>.

a) Sull'importanza data alla legge nella Repubblica di Diogene, vedi DL, V, 72, dove è da togliere una evidente interpolazione: περί τε τοῦ νόμου ὅτι ζωὴ αὐτοῦ οὐχ οἷόν τε πολιτεύεσθαι. οὐ γάρ φησιν ἄνευ πόλεως ἀφελὸς τι εἶναι ἀτολεῖν [ἀτολεῖον δὲ ἢ πόλιν] νόμου δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ἀφελὸς ἀτολεῖον ἄρα ὁ νόμος.

5 (III, 615 A.). STOBEO, *Ecl.*, II, 102, 11, cfr. 612 = DI, VII, 122.

\* I valenti (ἀσπείτοι-σπουδαῖοι) hanno superiorità di comando nelle sue varie forme: regno, comando militare, comando navale e simili. In conseguenza, il sapiente solo comand

se non di fatto, almeno per disposizione d'animo. Parimenti, egli solo è disciplinato (πειθαρχικός) e ossequiente a chi comanda. Lo stolto non sa nè comandare nè obbedire.

6 (III, 618-622 A.). OLIMPIODORO e PROOLO nel commento all'*Alcibiade primo* (rispettivamente p. 55 e p. 164 Cr.); CLEMENTE, *Str.*, II, p. 438; FILONE, *de nom. mut.*, 152, *de migr. Abr.*, 197; LUCIANO, *vit. auct.*, 20.

\* A una posizione direttiva non può aspirare chi non abbia la scienza del governo, scienza che solo il sapiente possiede, e perciò egli solo è re, sommo sacerdote, legislatore, ecc.

7 (III, 623 A.). STOBEO, *Ecl.*, II, 95, 9.

Solo il sapiente conosce il governo della famiglia e sa guadagnare e amministrare il patrimonio. L'abilità amministrativa (οἰκονομική) è il possesso teorico e pratico delle cose utili alla casa; l'amministrazione (οἰκονομία) è il disporre ciò che riguarda le spese, le entrate, i lavori della casa e la cura dell'azienda agricola. L'abilità negli affari (χρηματιστική) è la pratica dei mezzi leciti di guadagno e l'abito di comportarsi di conseguenza nell'acquistare, nel conservare e nello spendere, a scopo di agiatezza. Ciò importa la conoscenza del quando e in che modo e fino a qual punto si debba profitare; conoscenza che solo il sapiente ha. Nessuno stolto può essere buon amministratore.

8 (218 A., 157 P.). FILONE, *Quod omnis probus liber*, II, 45 M<sup>a</sup>).

« È più facile fare andare sott'acqua un otre pieno d'aria che costringere un valentuomo qualsiasi a fare cosa alcuna ch'egli non voglia. Non si arrende e non si abbatte un'anima a cui la retta ragione fornisce il nerbo delle solide convinzioni <sup>b)</sup> ».

<sup>a)</sup> La sentenza è data come zenonea. Non siamo sicuri ch'essa si trovasse nella *Repubblica*; ma certo essa si legherebbe bene con quanto dello σπουδαίος

è detto nel fr. 3. Altre opere a cui il frammento potrebbe appartenere sono: *περὶ λόγου*, *περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου*, *περὶ παθῶν*, *περὶ τοῦ καθήκοντος*.  
 b) «cul la rotta ragione fortificò con solide opinioni» (*δόγματα*).

9 (219 A., 197 P.). PLUT., *de aud. po.*, p. 33 D.

Zenone correggeva la sentenza di Sofocle <sup>a)</sup>

Sempre colui che col tiranno traffica  
 Schiavo è di lui, se pur vi giunga libero

così <sup>b)</sup>:

Schiavo non è, purchè vi giunga libero.

a) fr. 789 Nauck<sup>2</sup>, p. 316.

b) Forse non nella *Repubblica*, ma nel trattato *περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως*, fonte dello scritto plutarcheo sullo stesso argomento. Del resto, la variante al verso sofocleo pare sia stata fatta da Aristippo, al cui spirito si addice più che a quella di Zenone. Ma questi deve essersi servito dell'esempio e doverlo ripetuto mente imitato. Cfr. 235 A (I<sup>2</sup>, X, 1).

10 (220-221 A., 150-151 P.). CIC., *de fin.*, V, 84 + *pro Mur.* 61 + *de fin.*, III, 75.

Solo i sapienti, anche se poveri in canna, sono ricchi; se brutti e contraffatti, sono belli; giacchè i lineamenti dell'anima superano in bellezza quelli del corpo <sup>a)</sup>.

a) Anche quest'ultimo tratto viene a compiere la figura dello *σπουδαῖος*. Sulla provevenienza di questo frammento si può ripetere quanto si è detto nella n. a, fr. 8.

11 (223, 149 P.). CLEM., *Str.*, V, 14, 95.

Gli uomini dabbene sono tutti amici fra loro <sup>a)</sup>.

a) La sentenza è data come di Platone (cfr. *Lys.*, 214 D) che a sua volta l'avrebbe attinta alla filosofia orientale (cioè giudaica; cfr. PEARSON, p. 191). Qui c'è un apprezzamento di Clemente, ma *παρὰ Πλάτωνος λαβὼν* può voler dire che qui Zenone citasse la sua fonte; cosa tanto più notevole, in quanto nel resto della *Repubblica* si combattevano le teorie platoniche. Cfr. 1. Non si deve dimenticare che questa dottrina, come su per giù tutto ciò che riguarda il σοφιστικό, emana dalla scuola cinica. Cfr. *Introduzione*, p. 9, n. 1.

12 (122 A., 149 P.). DL, VII, 33.

Cittadini, amici, parenti, liberi sono soltanto i valentissimi.



13 (226-227 A., 154-155 P.). CASSIO in DL, VII, 32; CIC., *pro Mur.*, 61.

Avversari, nemici, schiavi, estranei gli uni agli altri, tutti gr'inetti, anche se padri e figli, fratelli e parenti tra loro.

14 (228 A.). FILONE, *Quod omnis pr. l.*, II, p. 453, 26 M.

« Se l'inetto disputa col valentuomo, non è chiaro che avrà la peggio? Dunque l'inetto non ha diritto a parità di parola di fronte al valentuomo »<sup>a</sup>).

<sup>a</sup>) L'ισογογία, considerata come tutt'una con l'ισονομία (cfr., per es., ERODOTO, V, 78), l'ideale eguaglianza democratica, secondo Z., è assurda, dato che la massa degli uomini è divisa irrimediabilmente in due specie disuguali.

15 (249-252 A., 179-181 P.). SESTO, *P. H.*, III, 200-245, *adv. M.*, XI, 190; PLUT., *Q. C.*, p. 653 E.

\* I rapporti sessuali di qualunque genere non hanno alcuna importanza per la valutazione degli uomini<sup>a</sup>).

<sup>a</sup>) La traduzione è vietata dalla decenza. Sesto cita come fonte le Διατριβαι (vedi c. XVII), mentre Plutarco riferisce espressamente dalla *Repubblica*. Poiché tutti e due questi autori parlano di διαμηρίζειν (*femora diducere*) o διαμηρισμός, parrebbe che entrambi alludessero allo stesso passo di Zenone. Se non c'è nell'uno di essi una allusione al citaro, si può supporre che l'argomento fosse da Zenone accennato nella *Repubblica*, ma poi ripreso e svolto nello *Diatribè*. Che nella *Rep.* l'argomento fosse trattato, è cosa certa per la testimonianza di Filedemo περί Στωϊκῶν, col. XIII, 5 (Καδύκατ, *Kolotes und Menedemos*, p. 60): περιῶνται δ'οὐν οὐδὲ πρὸς ἄλλο τι φέρειν οὐτοί (I difensori della *Repubblica* di Zenone) τὰς ἀπολογίας ἢ πρὸς τὰ περί τοῦ διαμηρίζειν. Vedi anche P'ELASSON, p. 210 s.

16 (253-256 A., 182-185 P.). EPIFANIO, *Adv. Haer.*, III, 36, (DDG, p. 592); TEOFILO, *Ad Autol.*, III, 5; SESTO, *P. H.*, III, 206; id., III, 245, III, 205.

\* L'orrore o lo schifo di certe cose dipende solo da pregiudizi o da consuetudine<sup>a</sup>).

<sup>a</sup>) In questa parte Zenone doveva essere più che mai « sulla coda del cane ». Egli sosteneva evidentemente la dottrina cinica della noncuranza di molte cose considerate come gravi dalla morale comune. Queste cose, per lui indifferenti (disprezzo del cadaveri, pederastia, antropofagia, masturbazione, incesto), si giustificavano col fatto stesso che in certi casi, rari quanto si voglia, ciascuna di esse può essere imposta dalla necessità. Da ciò sarebbe ridicolo arguire — come pare

suggeriscano le nostre fonti, tutte ostili a Zenone — che egli suggerisse o raccomandasse al suo σπουδαῖος una condotta anormale. Egli voleva soltanto renderlo indipendente dai comuni criteri di valutazione, ogni volta che in questi potesse sorgere un ostacolo alla libertà dell'arbitrio. Che poi questo arbitrio non potesse tendere al male, era per Zenone garantito dalla definizione stessa dello σπουδαῖος. Cfr. 3 s. o vedi Zeller, 281<sup>2</sup>, o 281<sup>7</sup> (quest'ultima nota ha particolare importanza per il fr. 15).

Qui è da riportare anche III, 743 A (ORIGENE, c. *Cels.*, IV, 45), commento della massima di Zenone; cfr. PEARSON, p. 210 s.

17 (248 A., 172 P., III, 650-653, 716, 721 s.). DL, VII, 129; STOB., *Ecl.*, II, 115, 1; CIC., *de fin.*, III, 68., *Tusc.*, IV, 70-72, ecc.

« Il sapiente sarà innamorato dei giovani che all'aspetto rivelino la loro buona disposizione alla virtù » <sup>a</sup>).

« Amore è tentativo di contrarre amicizia per mezzo della bellezza che si rivela nei giovani » <sup>b</sup>).

<sup>a</sup>) Da confrontare III, 716 A e III, 650-653. Che questo amore non avesse per Z. bisogno di alcuna limitazione in senso platonico, è facile intendere dal fr. 15 e 16. Ma è importante che Z. si sia accostato a Platone nell'apprezzare la funzione sociale dell'Amore. Cfr. fr. 18, 19 s., e il motto di Zenone riportato da DL, VII, 21 (fr. 316 A.). Vedi anche PEARSON, p. 305 s.

<sup>b</sup>) ἐπιβολὴ φιλοποίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον. La formula deve risalire a Zenone e non Rep. La traduzione ciceroniana *conatus amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie* con la sua aderenza al testo rivela quanta importanza venisse attribuita a questo dogma zenonico nella tradizione della scuola. Anche Crisippo e Apollodoro, citati dal DL, devono avere commentato le parole del fondatore. Sull'importanza che Zenone dava all'amicizia giova ricordare il suo motto *amicus alter ego* (fr. 324 A.).

18 (263 A., 163 P.). PONZIANO, in *Ath.*, XIII, 561.

« Amore è un Dio che coopera alla conservazione dello Stato » <sup>a</sup>).

<sup>a</sup>) Le promesse di Ponziano alla citazione testuale dicono che « secondo Zenone, Amore è il dio generatore dell'amicizia, della libertà e della concordia ». Cfr. fr. 19, 20.

19 (262 A., 162 P.). PLUT., *De Alex. virt.*, 329 AB.

\* La *Repubblica* espone un ideale cosmopolita: l'umanità non più divisa in nazioni, città, borghi; ma tutti gli uomini considerati come connazionali e concittadini; una sola so-

cietà, come un solo mondo <sup>b)</sup>; tutte le genti formano un gregge solo, che pascola nel medesimo prato.

a) S'intende gli uomini valenti (αρισταί), per i quali soltanto Zenone ammetteva la possibilità di partecipare liberamente alla vita sociale. Cfr. fr. 11-13, 20. I φαῖλοι, considerati come schiavi, dovevano essere un ingrediente superfluo, o un logombero della società. Cfr. PEASE, p. 191.

b) In questo testo legge, come il senso richiede: εἰς δε βίος ἢ (ὥς) καὶ κόσμος. L'unità del mondo non può essere un effetto della riforma sociale vagheggiata dal filosofo; ne era bensì un modello e un presupposto. A Plutarco poi sembra che Alessandro abbia, per quanto era in lui, attuata quella riforma, abbattendo le barriere tra greci e barbari.

20 (manca in A. ed in P.). PLUT., *De Alex. virt.*, 329 CD.

\* Un ordinatore supremo, mandato da Dio <sup>a)</sup>, usando la forza solo con quelli che non s'arrendono alla ragione, raccoglie da ogni luogo le sparse membra del corpo sociale, meseola insieme, come in un grande cratere dell'amizizia <sup>b)</sup> ogni sorta di vita, costumi, connubi, e obbliga tutti a considerare come patria comune la terra abitata, come rocca e baluardo l'esercito, come parenti tutti gli uomini dabbene, come estranei i cattivi <sup>c)</sup>; e non già distinguere il greco dal barbaro badando alla elamide e alla targa o all'acinace e al kandys <sup>d)</sup>, ma prendere il valore come contrassegno del greco e la virtù come caratteristica del barbaro; e usare in comune le vesti, le mense, i connubi, il tenore di vita, meseolandosi bene insieme con l'affinità del sangue e la comunanza della prole <sup>e)</sup>.

a) Plutarco applica ad Alessandro la parte che Zenone (cfr. 17) assegnava all'Amore. Questa maniera plutarca di adattare alle sue rielaborazioni storiche le concezioni del filosofo si può vedere anche nella *Vita di Licurgo*, 31 (da cui i fr. 263 e 261 A): « come per l'individuo, così per lo Stato la felicità nasce dalla virtù o dalla concordia interna: e il legislatore convinto di ciò, provvede con le istituzioni e con le leggi, acciocché i cittadini siano liberi, indipendenti e saggi » (vedi su questo idee PÜLMANN, *Gesch. des antiken Kommunismus und Sozialismus*, I, 130 s.). Il legislatore Licurgo e il conquistatore Alessandro sono due rappresentanti dell'Amore zenonico.

b) La frase κρατήρ φιλοτήσιος appare fogginata su κύλιξ φιλοτήσιος, la coppa per brindare alla salute degli amici. Ovvia in Plutarco (cfr. *Mor.*, 654 C, 777 D), quella frase può ben risalire a Zenone stesso, che avrà inteso φιλοτήσιος = ἐρωτικός, magari per reminiscenza dell'omerico φιλοτήσια ἔργα, *l'eneria opus* (λ., 216). Sulla potenza d'Amore, cfr. 18.

c) Cfr. 11-13. È qui un'altra prova del fatto che Plutarco realmente attinge a Zenone.

d) Gli esempi sono presi dalle armature e vesti militari: *χλαμύς* la casacca del soldato greco, *πέλτη* la targa leggiera introdotta nella fanteria da Ilerate, *ἀκινάκης* la curva scimitarra persiana, *κάνδης* il cimelio caratteristico del soldato persiano.

e) Seuz'avvedersene, Plutarco presenta Alessandro come uno che avesse attuato nel suo impero l'ideale comunista. In realtà, egli dà alle parole di Zenone un significato diverso, torcendole alla fusione del mondo greco col mondo barbarico. Zenone, invece, parlava di questioni più grosse, e più spgnose, come la comunanza delle donne. Cfr. fr. 2t.

21 (269 A., 176 P.). VII, 131.

Le donne dovrebbero essere di dominio comune <sup>a)</sup> tra i sapienti, «ognuno usando quella che gli capita».

g) Se il passo di Dione ha senso, la comunanza delle donne tra i σοφοί è dottrina di tutti gli stoici. A Zenone toccherebbe in particolare la frase *ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι*.

22 (257 A., 177 P.). DL, VII, 33.

Uomini e donne debbono vestire allo stesso modo <sup>a)</sup>.

a) DL seguita «nessun membro deve essere coperto», il che pare assurdo, se prima si parla di vestiti: nè si può dire (cfr. ZELLER, 2814) che, come in Platone (*Rep.*, V, p. 457 A), la nudità sia prescritta al fini della palestra, se Zenone non voleva i ginuasi (25).

23 (264, 265 A., 164 P.) <sup>a)</sup>.

Divieto di templi e di statue della divinità.

«E non occorrerà costruire alcun tempio. Non è infatti lecito considerare come sacro un edificio che non abbia in sè grande valore e santità; ma non può essere di molto valore e santità una opera uscita dalle mani di costruttori e braccianti » <sup>b)</sup>.

a) La citazione testuale è in OIG., c. *Cels.*, I, 5, p. 324 B, e CLEM., *Str.*, V, 12, 75, ed è confermata da TRODARTE, *Gr. aff. civ.*, III, 74, e da PLUTARCO, *de St. rep.*, 1031 B. Fra questi, Clemente e Teodoro ci assicurano che oltre ai santuari, Zenone voleva abolire le statue degli dei; e questo è confermato da informazioni meno precise. Tali sono i frammenti che seguono, 24-26.

b) Opportunamente il PRASON, p. 200, ricorda le parole di san Paolo agli Ateniesi, *Att.*, XVII, 24: *ὁ θεὸς ὁ ποιῶν τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ*.

24 (266 A., 165 P.). STOB., *Flor.*, 43, 88.

\* Z. diceva che si debbono abbellire le città non coi monumenti, ma con le virtù dei cittadini <sup>a)</sup>.

a) Monumenti (ἀναθήματα) dovrà intendersi in senso sacro (ἀγάλματα).

25 (267 A., 166 P.). CASSIO in DL, VII, 33.

« Le città non debbono avere nè templi, nè tribunali, nè ginnasi. »

26 (146 A.). EPIFANIO, *Adv. Haer.*, III, 2, 9 (DDG, p. 592, 21).

« Non si debbono costruire templi agli dei, ma possedere la divinità solo nella mente <sup>a)</sup>, o piuttosto considerare come Dio la mente, giacchè essa è immortale » <sup>b)</sup>.

a) Quod che segue pare un'aggiunta, forse nata da un malinteso su le parole di Origene, I. c., γέγραπται ἐν ταῖς καρδίαις τῶν ἀνθρώπων γράμμασι θεοῦ τὸ πρᾶκτόν.

b) Tutta questa parte era trattata con una certa ampiezza, κατὰ τοὺς διακοσίους στίχους, come osservava Cassio, cioè per parecchie pagine.

27 (268 A.). DL, VII, 33.

« Non si deve coniare moneta, nè per il commercio, nè per comodità del viaggiare. »

28 (III, 611 A., cfr. P., p. 205). STOB., *Ecl.*, II, 94, 7.

\* Il giusto è tale per natura, non per convenzione: a ciò consegue che il sapiente prende parte alla vita pubblica e specialmente in quegli Stati che mostrano un certo progresso verso una costituzione perfetta; e l'attività legislativa, e lo scrivere opere utili a chi le leggà spetta propriamente agli uomini valenti, come pure l'accondiscendere <sup>a)</sup> a prender moglie e aver prole per sè e per la patria <sup>b)</sup>, e per amore di questa, quando sia discreta <sup>c)</sup>, affrontare ogni fatica e la morte. A tutte queste cose corrispondono le azioni riprovevoli af-



fini: l'azione demagogica e l'intrigo <sup>d)</sup> e il comporre opere dannose ai lettori: tutte cose che a un sapiente non possono avvenire.

a) Il verbo usate (συγκαταβαίνειν) dimostra chiaramente che per principio il sapiente dovrebbe escludere le nezze e il resto, come esse non conoscano del suo fine ultimo; ma, poichè anch'esse sono riportabili a un principio naturale, egli dovrà prenderle in considerazione.

b) Si aggiunga 28a (III, 616 A. — Cic., *De fin.*, III, 68): « Cum autem ad tuendum conservandosque homines hominum natum esse videamus, consentaneum est huic naturae ut sapiens velit gerere et administrare rempublicam, utque, ut e natura vivat, uxorem adungere et velle ex ea liberos ».

c) Propi. « moderata » (μετρία), elod non tirannica.

d) Con σοφιστεύειν, pare accennata l'attività del faccendieri nelle assemblee e nel tribunali.

29 (270 A., 171 P. DL, VII, 121).

« prenderà moglie e avrà figli » <sup>a)</sup>.

a) Chi? Nel testo di DL è supplito dall'A. τὸν σοφόν. Ciavene però mettere questo passo a riscontro con Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 109, 10, che l'A. ha piuttosto tra i frammenti di Chrysippo (n. 686): « la vita politica converrà al sapiente (come fine secondario), infatti egli prenderà moglie o avrà figli, in quanto queste cose sono connesse con la natura dell'uomo razionale, fatte per la società e per l'amore scambievoli ». Si può risalire ad Antistene (DL, VI, 1, 11): τὸν σοφὸν εὖ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς, γαμήσειν τε τεκνοποιῆσαι χάριν ταῖς σύφουστάταις συνιόντα γυναίξιν. καὶ ἐρασθῆσθαι δέ. μόνον γὰρ εἰδέναι τὸν σοφὸν τίνων χρὴ ἐρᾶν.

30 (244, CHRYS., III, 729 A., 178 P.). ORIG., *C. Cels.*, VII, 63, p. 739 B <sup>a)</sup>.

\* Evitano l'adulterio i seguaci di Zenone Cizio per amore del bene sociale <sup>b)</sup>, e perchè naturalmente ripugna all'animale razionale il corrompere una donna già dalle leggi assegnata a un altro <sup>c)</sup>, e contaminare la famiglia altrui.

a) Origeno cita un esempio per mostrare come alla stessa conclusione si può giungere partendo da premesse diverse e magari opposte: atteggiamento degli Epicurei e degli Stoici di fronte all'adulterio.

b) Legge διὰ τὸ κοινωνικὸν καὶ (τὸ) παρὰ φύσιν εἶναι κτλ.

L'ARISTO, I, 224, legge κοινωνικόν. καὶ (γὰρ) κοινωνικὸν καὶ παρὰ φύσιν εἶναι κτλ., e III, 729, invece: διὰ τὸ (μὴ) κοινωνικὸν καὶ παρὰ φύσιν εἶναι κτλ., peggiorando il testo per desiderio di correggerlo.

c) τὴν ὑπὸ τῶν νόμων ἐτέρῳ προκαταληφθεῖσαν.

31 (III, 700) DL, VII, 131.

« Ottima forma di governo quella temperata di democrazia, regno e aristocrazia » <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Per la μέγιστος τῶν πολιτειῶν si può risalire a Zenone? Non lo esclude il WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, I, 75 <sup>61</sup>: e credo che in questo caso possiamo considerare Diogene Laerzio come testimonio attendibile.

---





### III

#### LOGICA

#### ΠΕΡΙ ΛΟΓΟΥ

##### Introduzione.

Due sole citazioni di quest'opera di Zenone ricorrono, entrambe in DL (vedi appresso i framm. 1 e 3), e sono tali da lasciarci molto perplessi circa il contenuto e i limiti della trattazione. Sono due riferimenti di carattere introduttivo sullo studio della filosofia in genere e sulla distribuzione delle sue parti nell'insegnamento.

I passi raccolti dall'A. sotto il titolo generale di *Logica* (cioè Λογικά) sembrano in gran parte idonei ad esser compresi nel piano dell'opera περί λόγου. Per affinità ed analogia ho creduto di doverne aggiungere alcuni che l'A. collocò nel vol. II degli *SVE*. D'altro canto, e ciò vale soprattutto per i frammenti posti sotto il titolo speciale *Rhetorica*, ho qualche volta trovato più accettabile l'ipotesi che si debba risalire ad altre opere di Zenone, e cioè al περί λέξεων (XIII) o alla Τέχνη (XIV) o agli Ἐλεγχαι (XV).

L'opera intorno al λόγος ci si presenta attraverso i frammenti come una teoria della conoscenza e un avviamento alla logica propriamente detta. Dopo una parte introduttiva (1-11) sul valore di questo studio e sulla sua importanza per le altre parti della filosofia, era posto nella sensazione il criterio fondamentale per discernere il vero dal falso (12). Seguiva una indagine piuttosto

minuziosa intorno alla natura delle sensazioni e alla loro classificazione, al sorgere delle immagini mentali e all'origine dei concetti (13-20). In tal modo l'esame era avviato verso il punto più importante della dottrina stoica della conoscenza: la *κατάληψις*, cioè la comprensione o il riconoscimento del concetto come adeguato alla realtà obbiettiva; e con ciò si spiegavano anche i vari gradi di conoscenza, e si segnava come meta suprema la conoscenza scientifica (21-23).

Una seconda parte dell'opera concerneva il linguaggio come manifestazione del pensiero e organo intermediario tra il pensiero e la realtà obbiettiva (24-31), quindi la teoria degli « enunziabili » (*λεκτά*) e dei giudizi, e la classificazione dei giudizi stessi in relazione con la realtà (32-34), in fine l'opera del giudizio e del linguaggio per l'associazione delle percezioni e la formazione dei concetti e delle idee (35-39).

Se il fr. 40 è stato giustamente compreso in questa ricostruzione del *περί λόγου*, si può ritenere che nell'opera stessa venissero studiati anche i giudizi nei loro rapporti reciproci, e i ragionamenti. Ma lo studio della logica prese tra i successori di Zenone un così ampio sviluppo, che le teorie e le parole stesse del fondatore divennero irrilconoscibili in mezzo agli adattamenti e rifacimenti e ampliamenti dei suoi seguaci. Perciò, in mancanza di indizi, abbiamo preferito lasciare per ora da parte altri possibili frammenti del *περί λόγου*. Essi troveranno il loro posto sotto i nomi di altri Stoici o nella collezione degli *Adespota*.

#### Frammenti.

1 (A., 45). DL, VII, 39; Cic., *de fin.*, IV, 4.

\* La filosofia si divide in fisica, etica e logica.

2 (A., 47, II, 45). Cic., *de fin.*, IV, 9.

\* La trattazione della logica in Zenone seguiva su per giù l'ordine stabilito dai Peripatetici (definizione — divisione — contrari — generi — raziocinio), ma trascurava affatto la topica.

3 (A., 46 + II, 44). DL, VII, 40; SESTO, *adv. math.*, VII, 22.

\* Nell'ordine dell'insegnamento va messa prima la logica, poi l'etica, in fine la fisica. Giacchè prima la mente deve essere fortificata per conservare tenacemente le dottrine, e tutto il tirocinio dialettico è come un corroborante della mente; poi si deve tracciare la teoria morale, diretta al miglioramento dei costumi, e questo studio si presenta scevro di pericoli soltanto se è ben fondata la facoltà ragionatrice; per ultima si deve esporre la teoria fisica, perchè ha un carattere divino, e richiede più lenta ponderazione.

4 (A., 75, P., 32). Cfr. 21; SESTO, *adv. math.*, II, 7; CIC., *de fin.*, II, 17 + *Or.*, 113; QUINTIL., *inst. or.*, II, 20, 7; SEN., *ep.*, 89, 17; DL, VII, 41 s.; PLUT., *St. rep.*, p. 1047 A.

\* Il discorso è di due maniere: ragionativo e oratorio. Sicchè, o dialettica o retorica. Col pugno chiuso Zenone soleva indicare il carattere conciso e serrato della dialettica, con la palma aperta e le dita tese l'ampiezza e la diffusione della retorica.

5 (A., II, 124 + 131). ALESSANDRO, *sopra Arist.*, p. 3; Ald., 1, p. 1, 8 Wal.

« La dialettica è la scienza del discutere bene. »

6 (A., 50, P., 6). PLUT., *St. rep.*, p. 1034 F.

\* Zenone raccomandava l'insegnamento della dialettica, come quella che mette in grado di scoprire e confutare i sofismi.

7 (A., 49, P., 5). STOB., *Ecl.*, II, 2, 12.

Le arti dei dialettici sono come misure di precisione adoperate per la paglia o per il letame, invece che per il frumento o per altre derrate di pregio <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Il Pearson affaccia l'opinione che questo frammento appartenga a uno scritto polemico diretto contro i Megarici (Alexino specialmente). Aggiunge poi

che, se si escludesse il tono polemico, bisognerebbe intendere il testo secondo il pensiero di Aristone. In ciò mi sembra difficile consentire col dotto filologo inglese. Aristone ha un assoluto disprezzo per la dialettica: la considera come inutile, rassomigliandola ai ragnatelli, mirabili di artificio ma privi di utilità (A., 351 = DL, VII, 160, e A., 391 = Stob., *Ecl.*, II, 21, 8), e al fango delle vie, che serve solo a inzaccherare i passanti (A., 393 = Stob., *Ecl.*, II, 23, 15), e paragonando i profondi dialettici a mangiatori di gamberi, che per poca polpa si affannano attorno a un mucchio di ossi (A., 392 = Stob., *Ecl.*, II, 22, 22). Per Zenone, invece, la dialettica è una cosa seria, una disciplina importante e indispensabile al filosofo. Perciò appunto, egli si ribella all'idea che un tale strumento d'indagine sia spesso adoperato per fini molto futili. Badando anche ai frammenti 6 e 9, si può arguire che il Περὶ λόγων cominciava in tono polemico: lo studioso doveva esser messo in guardia contro l'abuso e il cattivo uso della dialettica; anche prima di sapere che cosa propriamente essa fosse e come si dovesse esercitare.

8 (I., 68, A., cfr. II, 130). DL, VII, 46.

\* La dialettica è necessaria al sapiente e comprende sotto di sé altre virtù: la « mancanza di precipitazione », che è la scienza del quando si debba acconsentire e quando no;

l'« inconfutabilità », che è, nel discorso, la forza di non lasciarsi trarre all'opinione opposta;

la « mancanza di leggerezza », che è l'abito di riportare alla retta ragione i dati dei sensi.

La scienza stessa o è comprensione sicura, o è un abito di accogliere i sensibili in modo che la ragione non abbia niente a mutarvi <sup>a)</sup>.

Senza lo studio della dialettica il sapiente non può essere sicuro nel ragionamento. Essa insegna a distinguere il vero dal falso, ad accertare i gradi della probabilità, a scoprire le ambiguità. Senza la sua guida, non è possibile procedere metodicamente nell'interrogare e nel rispondere <sup>b)</sup>.

<sup>a)</sup> In I, 70 A., è attribuita alla geometria questa definizione zenoniana della scienza (TAURO DI SINOPE, commento alla *Repubblica* di Platone, presso l'anonimo commentatore di Heron, p. 275, Hultsch).

<sup>b)</sup> Segue in DL un passo, piuttosto confuso, in cui pare che l'attività dialettica sia messa in relazione con la vita morale (la precipitazione nelle affermazioni si estende al campo dei fatti; sicchè tendono alla leggerezza e all'incompostezza coloro che non hanno bene esercitato le percezioni sensibili); ma poi si torna a insistere sulla virtù dialettica del sapiente.

9 (A., 52-54, P., 22). Cic., *pro Mur.*, 61; *Ac. pr.*, II, 66, 113; *Ac. post.*, I, 42; LATTANZIO, *Inst.*, III, 4; AGOSTINO,

*contra Ac.*, II, 11; *Stob.*, *Ecl.*, II, 7, 11, p. 112, 1, DL, VII, 121.

\* È proprio del sapiente avere percezioni sicure e idee precise. L'opinione, vaga e incerta, non è degna di lui, come l'errore, l'avventatezza, l'ignoranza, il sospetto. Perciò il sapiente non sbaglia, non si pente, non muta avviso.

10 (A., 48, (483), (II, 51), P., 4). *ARRIANO*, *Epict. diss.*, I, 17, 10 s.

La logica ha una funzione discriminativa e ispettiva e, per così dire, pesa e misura le altre parti della filosofia.

11 (A., 51, P., 3). *ARRIANO*, *Epict. diss.*, IV, 8, 12.

« Conoscere gli elementi del discorso, di che qualità è ciascuno di essi, e come si adattano gli uni agli altri »<sup>a</sup>).

<sup>a</sup>) Si parla di θεωρήματα τοῦ φιλοσόφου secondo Zenone, le cui parole, a quanto pare, sono citate testualmente. Il PEARSON, p. 57 s., discute la frase τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα, e propende per l'interpretazione antisteneica; vorrebbe, cioè, intendere « gli elementi della definizione ». A me sembra che non ci sia ragione di allontanarsi dall'interpretazione più ovvia. Per Zenone, beninteso, il λόγος comprende « ratio et oratio », e perciò gli « elementi » non sono soltanto linguistici, ma anche, e principalmente, di pensiero.

12 (A., II, 52, efr. I, 56, P., 10). *DIOCLES DI MAGN.* in DL, VII, 49; *SESTO*, *adv. math.*, VII, 227.

\* Importa avere una norma a cui riferirsi nel giudicare il vero e il falso. Questa norma è la visione percettiva. Perciò la trattazione della dialettica va preceduta da un esame delle nozioni elementari: sensazione, percezione, assenso, esposizione<sup>a</sup>).

<sup>a</sup>) Si tratta dell'ordine tradizionale della materia; e siccome quest'ordine è fondato nella natura della materia stessa, si può ben ritenere che esso risalga al caposcuola. La conferma è data da DL, VII, 54 (A., II, 105): « la norma della verità — dicono (gli stoici) — è la visione percettiva, cioè quella che parte dal reale ». Le parole che seguono in DL (« Come dice Crisippo nel secondo libro della Fisica » ecc.) non possono essere intese nel senso che quella definizione del criterio sia di Crisippo. Egli riferiva in quel passo la dottrina più antica.



Tanto è vero, che DL, seguitando, riferisce anche la dottrina personale di Crisippo (il criterio è costituito dal senso e dalla prenozione), esposta da lui nel primo libro del suo περί λόγου.

13 (A., 58, II, 53, P., 7). SESTO, *adv. math.*, VII, 228, 236, DL, VII, 45.

« La visione è un'impressione nell'anima » <sup>a)</sup>.

a) Propriamente: « un'impronta », con metafora derivata dall'imprimere un suggello nella cera. Cfr. n. 16.

14 (A., 62, II, 71 (850), P., 20). AET., *Plac.*, IV, 8, 1: DIOCLE, presso DL, VII, 52; cfr. CIO., *Ac. post.*, 4, 1.

\* Sensazione è lo spirito che dalla mente <sup>a)</sup> si estende fino ai sensi; ma con lo stesso nome si denota anche la percezione attraverso i sensi, e anche la costituzione degli organi sensorii, e infine, la stessa attività del sensi <sup>b)</sup>.

Sensazione è recezione per mezzo dell'apparato sensorio, o percezione. Ma sensazione si dice in vari significati: indica l'abito, la facoltà, l'atto. Inoltre, la visione percettiva si compie nella mente stessa; quindi si chiamano sensorii gli spiriti intellettivi <sup>c)</sup> che dalla mente si estendono fino agli organi.

a) Ἰνσχυονικόν, che a volte dobbiamo tradurre con « ragione », è opportuno sia reso con « mente » nella descrizione dei fatti conoscitivi. Comunque, è bene tener presente che anche qui gli Stoici intendono l'anima nella sua essenza e funzione più alta, o, come essi dicono « principio ».

b) L'ambiguità nell'uso della parola αἴσθησις non può non attribuirsi a Zenone (non credo che si possa sottilizzare, come fa il Pearson, sulle parole di Cicerone « quod... erat sensus comprehensum, id ipsum sensum appellabat ». Se egli avesse avuto cura di trovare una terminologia più distinta o precisa, i suoi successori non l'avrebbero abbandonata. I chiarimenti che essi danno servono a giustificare il loro ossequio verso la tradizione della scuola.

c) Non sappiamo se di πνεύματα vocata Zenone si occupasse più di proposito nell'opera περί ἀνθρώπου φύσεως. Comunque, la sua teoria della conoscenza non poteva farne a meno.

15 (A., 61). CIO., *Ac. post.*, I, 40.

Alle visioni date dai sensi si unisce il consenso dell'anima: consenso volontario e libero.

16 (A., 55 + 59, cfr. II, 60, P., 11). SESTO, *P. II.*, II, 4 + *adv. math.*, VII, 248 <sup>a</sup>).

« La visione percettiva proviene da cosa reale, e in conformità del reale stesso s'imprime a guisa di suggello, ed è tale quale non potrebbe essere, se provenisse da cosa inesistente. »

a) Poichè non può esser dubbia l'autenticità di questa definizione, divengono superflue le altre testimonianze dell'Arnim, specialmente Cie., *Ac. pr.*, II, 18, che è semplice traduzione letterale. Al pari della *φαντασία καταληπτική* Zenone dovè definire altri concetti logici (*κατάληψις*, *ἀκατάληψία* ecc.)? Cfr. n. 21. Da GALENO, *de opt. doct.*, I (= A. 57) si ricava soltanto che Zenone usava quel termine. Lo Zeller (III<sup>4</sup>, I, p. 73, 74) ritiene che a Zenone si debba attribuire anche la spiegazione attribuita a Cleante in Sesto, *adv. math.*, VII, 228, 372, VIII, 400 (= A., I, 484), mentre Crisippo avrebbe introdotto la spiegazione *τύπῳσις = ἐτερολογίσις* (A., II, 56, cfr. ZELLER, I. c., 74).

17 (A., II, 69; cfr. II, 97). SESTO, *P. II.*, 242, *adv. math.*, VII, 426 (= VIII, 85) <sup>a</sup>), cfr. XI, 183.

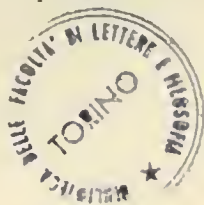
« Reale (*hyparchon*) è ciò che muove la visione percettiva. »

a) L'insistenza di Sesto sul « circolo vizioso » mostra che questa definizione non si può separare da quella della *καταληπτική φαντασία* nello stesso Zenone.

18 (A., II, 61). DL, VII, 51.

\* Le visioni, alcune sono sensitive, altre no. Sensitive quelle che si ricevono attraverso i sensi e gli organi sensorii: non sensitive quelle che si hanno per il lavoro proprio del pensiero, come avviene degli esseri incorporei e di oggetti puramente intellettivi. Le visioni sensitive, alcune avvengono per azione di cose esterne reali, a cui la mente si piega e consente; altre, invece, sono soltanto parvenze che si formano come se provenissero da cose reali esistenti.

Le visioni si distinguono anche in razionali e irrazionali; le prime sono degli esseri razionali, le altre degli animali irrazionali. Le razionali si denominano « concetti », le altre non hanno un nome speciale. Inoltre, alcune sono « scientifiche », altre « volgari »; una stessa figura, per esempio, da un artista si vede in un modo, da un profano in un altro.



19 (P., 8; om. A.). STOB., *Ecl.*, I, 50, 21; AET., *Plac.*, IV, 8, 9.

I sensi non ingannano, ma le visioni mentali sono alcune veraci, altre fallaci.

19<sup>bis</sup> (A., II, 65, p. 25, 25-29). SESTO, *adv. math.*, VII, 246<sup>a</sup>).

\* Nè vere nè false sono le visioni generali; giacchè le specie hanno certe qualità che i generi non hanno; per esempio, gli uomini si dividono in greci e barbari, ma l'uomo in genere non è nè greco nè barbaro; altrimenti una di queste qualità dovrebbe trovarsi necessariamente in ogni specie di uomo.

a) Ritengo che possa farsi risalire a Zenone almeno questa parte della complicata teoria riferita da Sesto (A., II, 65) sulle varietà (*διαφοραί*) della *φαντασία*. Sesto dice di riportare solo alcune di queste differenze, e cioè: 1. probabili, improbabili, probabili e improbabili, nè probabili nè improbabili; 2. vero, false, vere e false, nè vere nè false; 3. le vere suddivise in percettive o non percettive (forse da correggere con l'aiuto di ALESSANDRO, *de an.*, 71, 10 Bruns = A., II, 70). Cfr. ZELLER, III, 1, p. 80, sulla fine della p. 81.

20 (A., II, 84-88). DL, VII, 52, cfr. SESTO, *adv. math.*, VIII, 56, 409, IX, 393-395.

\* La percezione avviene o per via dei sensi (per esempio, la percezione del bianco e del nero, del ruvido e del liscio) o per via di ragione, come è delle conclusioni per mezzo di dimostrazione (per esempio: che gli dèi esistono e provvedono).

La dimostrazione, benchè sia immateriale, può produrre una visione e una percezione. Come il maestro di ginnastica o di scherma, a volte prende le braccia dell'allievo e le regola, e insegna a fare certi movimenti; a volte, invece, tenendosi a distanza e movendosi a regola d'arte, si offre come modello da imitare, così delle cose « immaginabili » alcune vengono a contatto con la mente e toccandola, per così dire, producono in essa l'impressione (a questo modo si ha, per esempio, la visione del bianco e del nero e, in genere, di tutto ciò che è corporeo), altre sono per loro natura tali che la mente riceve l'impressione non da esse, ma per mezzo di esse (in tal modo agiscono gli enunziati, che sono incorporei).



Le cose si pensano o per incidenza fortuita, o per simiglianza, o per analogia, o per trasposizione, o per composizione, o per opposizione <sup>a)</sup>. Per incidenza le sole cose sensibili, per esempio, da un ritratto si ha l'immagine mentale di Socrate. Per analogia, o per via di proporzione: per aumento si pensa, poniamo, Tizio e il Cielope, e per riduzione, un pigmeo; e anche il centro della terra si pensa per analogia, partendo dalle piccole sfere sensibili. Per trasposizione, si pensa un mostro che abbia gli occhi sul petto. Per composizione, si ebbe l'idea del centauro. Per opposizione, si pensa la morte.

Certe cose si pensano per transizione o passaggio <sup>b)</sup>, come gli enunziati e lo spazio; altre per eliminazione, per esempio: un monco.

Il giusto e il bene si pensano per natura <sup>c)</sup>.

a) Sesto ci dà una ripartizione più metodica, elaborata cioè in un periodo più recente, forse da Crisippo: «ogni intelligenza avviene da sensazione o non senza la sensazione, e avviene da incidenza o non senza incidenza». Ciò che qui (*adv. math.*, VIII, 56) è detto «incidenza» (*πρὸςπίπτουσις*), altrove (*ibid.*, IX, 393) è detto «accostamento» (*ἐπιτάσεις*).

b) L'idea di spostamento o trasporto è in relazione col concetto stoico del moto. Cfr. A., II, 492.

c) L'idea del giusto e del bene non si potrebbe spiegare né come prodotta direttamente da un'impressione sensibile, né come suggerita per uno qualsiasi dei procedimenti sopra indicati; perciò deriverebbe direttamente dalla ragione conforme a natura. Non so come ciò possa conciliarsi con l'affermazione di CICERONE, *de fin.*, III, 33 (= A., III, 72), che la nozione del bene si formi per analogia («collatione rationis»). Tanto meno appare chiaro il nesso di questa dottrina con quella crisippea del bene considerato come corporeo (A., III, 83, 84). Ma Crisippo dovette apprendersi a quel partito disperato, per eliminare le incoerenze o contraddizioni del sistema. La dottrina di Zenone aveva, anche qui, un carattere più ingenuo: ammetteva, cioè, che l'*ὁρμή* necessaria per la ricerca e l'acquisto della verità (vedi n. 35) potesse produrre delle *ψυχικαὶ ἐννοαὶ* per un lavoro interiore del *λόγος*, una specie di riconoscimento che il soggetto fa di se stesso come partecipe di una legge di natura.

21 (A., 60 + 63 + 66; P., 8, 9, 20, 17, 21, 33). Cic., *Ac. post.*, I, 41 + *Ac. pr.*, III, 144.

Non tutte le immagini mentali sono attendibili, ma solo quelle che presentano una certa evidenza e si possono riportare alla realtà. Una immagine siffatta, quando si contempla in se stessa, è «comprensibile» (*καταληπτόν*); quando si ac-

etta e si riconosce (come reale), abbiamo la « comprensione » (κατάληψις) cioè l' « afferrare » la realtà. « Senso » si dice per indicare ciò che si comprende per via dei sensi. Se poi il senso è compreso in modo così certo da non potere più essere smosso per opera della ragione, esso è « scienza »; se no, è « ignoranza ». L' « opinione » è una comprensione malferma, mista di elementi falsi e ignoti.

Per mezzo dei sensi la natura ci offre le « nozioni delle cose » e la « norma della scienza », in quanto che insieme con le nozioni vengono i principi e il metodo.

Con la mano aperta e le dita tese Zenone indicava l'immagine mentale; poi curvava un poco le dita, e con ciò rappresentava l'assenso; poi stringeva le dita e chindeva il pugno, per raffigurare la comprensione. Infine, accostando la mano sinistra e con essa abbracciando e stringendo fortemente quel pugno, diceva « Così è la scienza » <sup>a)</sup>.

a) Per questi gesti caratteristici di Zenone cfr. n. 4.

22 (A., 67-69, II, 90, P., 15, 17, 18). CIC., *Ac. post.*, I, 41; *Tusc.*, IV, 15; SESTO, *adv. math.*, VII, 151; STOBEO, *Ecl.*, II, 73, 19 e 111, 20.

\* Strettamente connesse tra loro sono la scienza e l'opinione, e sul confine di entrambe, la comprensione. Se la comprensione è salda e sicura, sì che nessun argomento dialettico possa scuoterla, essa è scienza; se debole e incerta, è ignoranza <sup>a)</sup>.

Tra scienza e ignoranza è l'atto comprensivo <sup>b)</sup>, che è moralmente indifferente <sup>c)</sup>.

a) In Cicerone « Inscientia », nelle fonti greche δόξα. Ma giustamente nota il PEARSON (18, p. 70) che opinione o ignoranza per Zenone sono la stessa cosa. Vedi ZELLER, III<sup>1</sup> 1, 77.

b) « Comprehensio » dice qui Cicerone, che evidentemente procura di eliminare l'equivoco a cui può dar luogo il vocabolo κατάληψις, con cui può essere denotato tanto l'atto quanto il prodotto dell'atto, il « comprehensum ». La posizione dell'atto comprensivo sul confine tra il sapere e l'ignoranza è chiarita egregiamente dallo ZELLER, I, c., 85.

c) « Eamque neque in rectis neque in pravis numerabat ». Era naturale che Zenone ne facesse un ἀδιάφορον, se, per acquistare un valore morale, la comprensione aveva bisogno dell'assenso. Cfr. anche il n. 9 per il nesso tra sapienza e virtù.

23 (A., 71, P., 16). DL, VII, 23.

Non c'è cosa che più della presunzione sia estranea alla comprensione delle scienze <sup>a)</sup>.

a) Ricorre qui il termine *οἴησις*, di cui il PEARSON (15, p. 68) credeva che Zenone avesse fatto uso nel senso di *δόξα*. Ma è possibile ammettere che la terminologia di Zenone venisse, senza motivo, alterata in questo punto, mentre si è conservata religiosamente in tanti altri casi? E poi, se quella sostituzione fosse avvenuta, per quale miracolo si sarebbe conservato il termine *zenonoo* nella fonte di Diogene? Aggiungasi che la *δόξα*, come è intesa nel n. 22 e altrove, è su per giù la *δόξα* platonica; sicchè non si capirebbe perchè Zenone dovesse cercare per essa un altro vocabolo. Anche l'ARNIM (stando all'indice dell'Adler) ha inteso come il Pearson. Pure doveva metterle sull'avviso Cicerone che, oltre l'«epinolo», ha l'«opinatio», e di quest'ultima dice (*Tusc.*, IV, 26 = A., III, 427): «est iudicatio se scire quod nesciat».

24 (A., II, 136). DIOCLE M., in DL, VII, 55.

\* La teoria dialettica prende le mosse dallo studio della voce.

25 (A., I, 74, II, 138 s.). DL, VII, 55; ORIG., c. *Cels.*, II, 72; EUST., *ad. Hom.*, p. 1158, 37.

«La voce non è altro che aria percossa.»

26 (II, 143 s.). VARR., *de L. L.*, VI, 56; GALENO, *in Hip. de hum.*, vol. XVI, 204 K.; *in Hipp. Edip.*, XVII, 757.

\* La voce umana diviene linguaggio, quando si associa alla ragione e alla coscienza.

27 (II, 135). GALENO, *in Hip. de med. off.*, XVIII, B 649 K.; SESTO, *adv. math.*, VIII, 275.

\* L'uomo differisce dall'animale non per la voce e la parola (cornacchie, pappagalli e gazze pronunziano voci articolate), ma per il discorso interiore, quello per cui distinguiamo gli elementi razionali concordi o ripugnanti tra loro, e procediamo alle operazioni di divisione e composizione, analisi e dimostrazione.

28 (A., II, 146). ORIGENE, c. *Cels.*, I, 24.

\* Gli elementi originali del linguaggio sono naturali, in quanto le prime parole volevano coi suoni rappresentare le cose.

29 (A., II, 168). AMMON., in *Arist. de interp.*, 17, 24.

\* Tra il concetto e la cosa reale c'è l'enunziabile <sup>a)</sup>.

a) Ho introdotto questo termine per rendere il λεκτόν, visto che nè «denominazione», nè «espressione verbale» potrebbero rendere il concetto. Infatti l'uno e l'altro termine implicherebbe la φωνή, mentre il λεκτόν precede l'espressione o la determina; è cioè il rapporto tra la cosa e l'idea. La definizione del λεκτόν è inclusa nel n. 33.

30' (A., II, 170). SESTO, *adv. math.*, XI, 224.

L'enunziabile è incorporeo (astratto), e perciò si può apprendere <sup>a)</sup>.

a) Quasi l'idea è ribadita nel n. 32.

31 (A., II, 187). SESTO, *adv. math.*, VIII, 70.

Nell'enunziabile ha luogo il vero e il falso.

L'enunziabile si produce in conformità della visione razionale; ed è razionale la visione che si presta ad essere espressa con parole <sup>a)</sup>.

a) Propriamente: «in conformità della quale si può presentare col discorso la cosa veduta», cioè: traducibile in termini verbali.

32 (A., II, 195) <sup>a)</sup>. SESTO, *adv. math.*, VIII, 10 + 88 (85).

Veri possono essere alcuni dei sensibili e degli intelligibili; ma dei sensibili (si può dire che sian veri) non direttamente, bensì con riferimento agli intelligibili loro attigui <sup>b)</sup>.

«Vero è un reale e opposto a qualche cosa; falso è un irreale ed opposto a qualcosa» <sup>c)</sup>.

Codesto è un giudizio <sup>d)</sup>, e perciò essendo incorporeo, è intelligibile <sup>e)</sup>.

a) Il Mutschmann nella sua edizione cita II, 214, ma quel frammento riguarda più che altro la definizione dell'ἀντικείμενον (SESTO, l. c., 89).

b) Vedi ZELLER, III<sup>4</sup>, 1, 78.

c) Per questa non chiara dottrina cfr. ZELLER, III<sup>4</sup>, 1, 79.

d) Con qualche esitazione ho adottato questo termine come il meno improprio a tradurre ἀξίωμα.

e) Vedi sopra, n. 30.

33 (A., II, 166; cfr. 181). SESTO, *adv. math.*, VIII, 113 + 69-74; DIOCLE M. presso DL, VII, 63; FILONE, *de agr.*, § 139.

« Giudizio è ciò che è vero o falso. » Il giudizio entra nella categoria degli enunziabili, un *quid medium* tra il segno esterno, eh'è la voce, e l'oggetto indicato<sup>a)</sup>. Vale a dire l'enunziabile è il significato<sup>b)</sup>, ed è un incorporeo che intercede tra due corporei. Il vero e il falso si applica non a qualsiasi enunziabile, ma solo a quello perfetto, che è il giudizio.

a) τὸ τυχόν, propriamente « quello che capita », un oggetto qualsiasi.

b) σημαίνόμενον.

34 (A., II, 132)<sup>a)</sup>. SESTO, *adv. math.*, VII, 30-45.

Tra il « vero » e la « verità » e' differenza, nella sostanza, nella conformazione e nel valore. Nella sostanza: la verità è conereta<sup>b)</sup>, il vero è astratto. Questa distinzione si spiega così: il vero è un giudizio, il giudizio è un enunziabile, quindi incorporeo. D'altra parte, la verità pare sia la scienza che afferma tutti i veri, ma la scienza non è che un modo di essere della ragione<sup>c)</sup>, come il pugno si considera un modo di essere della mano, e la ragione è conereta, quindi la verità nel suo genere è conereta. Quanto alla composizione, il vero è pensato come uniforme e semplice per natura, per esempio, in questo momento « è giorno » e « io discorro »; laddove la verità, essendo come una scienza, è « sistematica »<sup>d)</sup> e si concepisce come un aggruppamento di più elementi. Alla stessa guisa come altro è il popolo e altro è il cittadino, e popolo è la riunione di molti cittadini, laddove il cittadino è individuo; analogamente differisce la verità dal vero, e la verità somiglia al popolo, il vero al cittadino; perchè l'una è composta e l'altro è semplice.



Rispetto al valore poi, sono distanti tra loro, in quanto il vero non sempre è connesso alla scienza (tanto che l'inetto, lo scioeco, il pazzo dice a volte qualesa di vero, ma non ha la scienza del vero); la verità, invece, si considera come scienza, onde chi la possiede è sapiente (cioè ha la scienza dei veri) e non mai mente, neppure se dice il falso, perchè lo enunzia non per malizia, ma per accorgimento. Come, per esempio, il medico che dice qualesa di falso per la guarigione del malato, o fingendo di dargli un farmaco, non glielo dà; dice, sì, il falso, ma non mente, perchè quell'espedito per lui è diretto alla salvezza del malato; e come i più abili condottieri, per la tranquillità dei loro soldati, inventano lettere giunte dagli stati alleati, dicono, sì, il falso, ma non mentono, perchè non lo fanno con cattiva intenzione; e come il maestro di lingua, dando un esempio di solecismo, enunzia, sì, un solecismo, ma non per questo è in colpa di commettere soleismi, perchè la cosa non gli capita per ignoranza del discorso corretto: così il sapiente, cioè colui che possiede la scienza del vero, dirà qualche volta il falso, ma non mai mentirà, perchè non ha l'animo consenziente al falso. Che poi il falso debba giudicarsi non dalla semplice enunciazione verbale, ma dalla disposizione d'animo di chi lo dice, si può argomentare dagli esempi qui appresso <sup>e)</sup>. Cavafosse si dice tanto chi apre le tombe per spogliare i cadaveri, quanto chi scava la terra per seppellire i morti; ma il primo è punito, in quanto opera con perversa intenzione; l'altro, invece, è anche pagato per il suo lavoro, per la ragione opposta. È manifesto, dunque, che c'è molta differenza tra dire il falso e mentire, in quanto l'una cosa proviene da mente accorta, laddove il mentire è frutto di animo cattivo.

a) L'Arnab ha devertato il testo di Sesto. Io mi attengo al testo integrale.

b) Nella terminologia stoica «ò corpo». Però è da tener conto delle differenti accezioni del termine σώμα, per cui basterà daro un'occhiata all'Indice dell'Adler. In questo luogo non si può intendere il τελεῖν διαστάνον, ma piuttosto, σώμα è nel senso di οὐσία, entità reale.

c) Propriamente «il principale (ἡγεμονικόν, cfr. n. 14, nota 2) in una determinata condizione (πὸς ἔχον)». Sul commento di SENECA, *ep.*, 117 a questo principio, vedi ZELLER, l. c., p. 88-89.

d) Συστηματική, cioè «compositiva», risultante, come spiega dopo, da una raccolta (ἀθροισμα) di nozioni vere.



e) Abbiamo la prova che Sesto riassume saltuariamente: degli esempi promessi uno solo è nel suo testo. — Per le cose qui trattate cfr. anche A., II, 554 s.

- 35 (A., II, 102-104). CIG., *Ac. pr.*, II, 26; PLUTARCO, presso OLIMPIODORO, in *Plat. Phaed.*, p. 155, 29-156, 11 Norvin; CLEM. ALEX., *Strom.*, VI, 14.

La ricerca è uno stimolo a percepire la realtà seguendo certi indizi. Essa termina nella percezione giusta. Il suo fine è l'acquisto, che è il trovare per via di ricerca (distinto dal trovare per caso). Se, cercando, non si trova il vero, vuol dire che la ricerca non è finita.

- 36 (A., 64, P., 14). SESTO, *adv. math.*, VII, 373.

« La memoria è accumulamento <sup>a)</sup> di percezioni. »

a) Propriamente « un far capitale ». È intesa la memoria dinamica, non la statica che sarebbe un « deposito » o un « serbatoio »; perelò θεωρευτικός, non θεωρετός.

- 37 <sup>a)</sup> (A., 73 e II, 93-97, P., 12). Varie fonti <sup>b)</sup>.

« L'arte è una costruzione da percezioni provate e accordate tra loro per uno scopo d'utilità pratica » <sup>c)</sup>.

a) Questo frammento risale forse alla τέχνη? Vedi, XIV 1 F.

b) Propriamente « per uno dei fini utili alla vita ». Un'altra definizione (A., 72, P., 13) attribuita a Zenone dallo scollasta di Dionisio Trace, è probabilmente di Cleante. Cfr. A., 490.

c) La tradizione più attendibile è in OLIMPIODORO, commento al *Gorgia*, pagina 53 s.; LUCIANO, *Paras.*, 4; QUINTILIANO, *inst. or.*, II, 17, 41; ma poca differenza è in altri testi riferiti o menzionati dall'A.

- 38 (Cfr. A., II, 83; cfr. P., 28). AET., *Plac.*, IV, 11, DL, VII, 61.

« Il concetto è una visione mentale dell'animale razionale » <sup>a)</sup>.

a) Questo passo è citato incidentalmente dal P., ed è trascurato dall'A. Ci vuole poco, mi sembra, a vedere che esso si lega strettamente col frammento conservato da Stobeeo (39). Basti confrontare con questo le parole di DL έννόημα δέ έστι πάνταμα διανοίας, ούτε τι έν ούτε ποιόν, ώσπερ δέ τι έν καί ώσπερ ποιόν.

39 (A., 65, P., 23). STOBEO, *Ecl.*, I, 136, 21; cfr. *AET.*, *Plac.*, I, 10, 5; DL, VII, 61.

« I concetti non sono nè entità nè qualità, ma immagini mentali aventi una quasi-qualità. Sono quelli che gli antichi chiamavano « idee ». Infatti si può parlare d'idee per ogni cosa che ci si offra in forma di concetto, per esempio: di uomini, di cavalli e in genere di tutti gli animali e di tutti gli esseri di cui si dice che abbiamo le idee. Le idee non hanno una loro esistenza a sè; siamo noi che partecipiamo alla formazione dei concetti e troviamo i termini del linguaggio, i così detti « appellativi » <sup>a)</sup>.

a) Propriamente « nelle denominazioni (o « negli appellativi ») noi ci imbatiamo », cioè: qualcosa che agisce fuori di noi ci fa applicare i vocaboli rispondenti al concetto. La difficoltà di quest'ultimo passo (« ultimum enuntiatum non intelligo » A.; e non lo intonde neppure il PETERSON, *Philosophiae Chrysippeae fundamentum*, Hamburg, 1827, p. 79: « in casus, vero, quos appellativa cognominant, nos includere »; vedi, inoltre, P., p. 74 s. e ZELLER, III<sup>4</sup>, I, p. 80-81) dipende dall'uso speciale della parola *πτῶσις*, che qui non è il « caso » grammaticale, ma il « vocabolo » in genere. Cfr. A., II, 153, dove la proposizione *ἀνθρώπος ἔστι* (non *ἀνθρώπος ἔστι*, come si legge nell'A.!) è dichiarata ambigua, *ἢτε τὴν οὐσίαν, ἢτε τὴν πτῶσιν εἶναι σημαίνει* (cioè: non si sa se l'esistenza è affermata per il vocabolo o per l'uomo). Così pure in SESTO, *adv. math.*, XI, 29 *κύων* è una voce che ha parecchie *πτῶσεις*, cioè in quella voce vengono casualmente a coincidere vocaboli diversi (omonymi secondo noi, *συνώνυμα* per gli antichi). Lo stesso SESTO, *adv. math.*, VIII, 84, ci offre anche un esempio del derivato *πτωτικός*, dicendo che *Σωκράτης* è uno *πτωκόν*, cioè può esser considerato come semplice elemento verbale. Nella nota a p. 91, lo ZELLER, l. c., non tiene conto che *πτῶσις* si usava anche per il nominativo. Sono stato tentato di attribuire a Zenone il frammento A., II, 164, in cui si risponde all'obiezione del Peripatetico (« da che cosa cade il nominativo, perchè si abbia il diritto di chiamarlo caso? »): « dal concetto che è nell'anima cade anch'esso. Quando vogliamo significare il concetto di Socrate che abbiamo dentro di noi, pronunziamo il nome di « Socrate ». Come lo stilo, lasciato cadere dall'alto e caduto a conficcarsi nella tavoletta, noi diciamo che « è caduto », la senna è una caduta « a piombo » o « diritta », nello stesso modo noi riteniamo che il nominativo è « caduto » dalla mente, ed è « retto », perchè serve di modello nell'eloquio orale ».

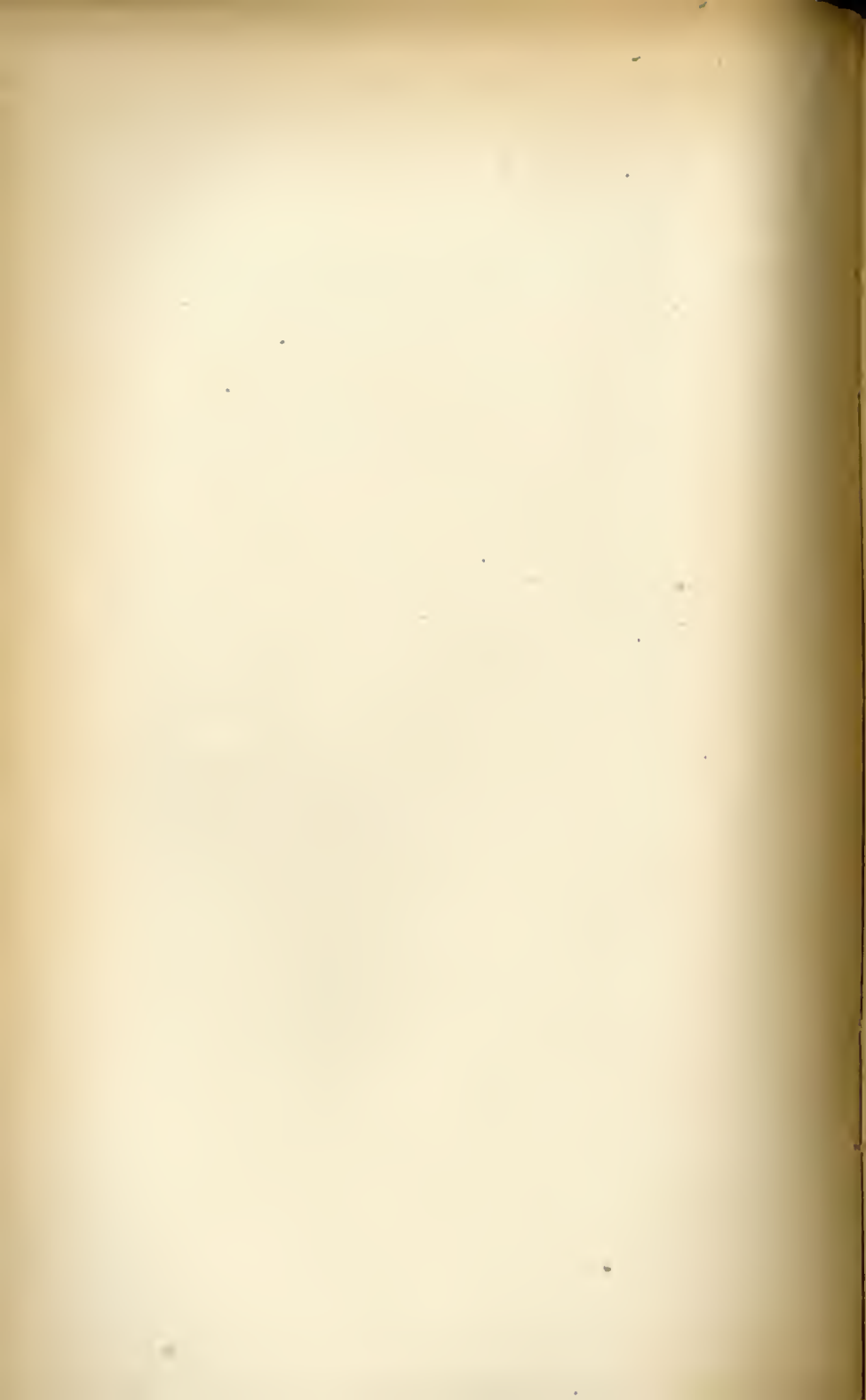
40 (A., II, 214). SESTO, *adv. math.*, VIII, 89.

« Opposte sono (due proposizioni), se l'una ha in più dell'altra la negazione, come per esempio, alla proposizione

« è giorno » è opposta la proposizione « non è giorno », che ha in più la negazione « non » <sup>a)</sup>.

a) Il resto, riprodotto nell'A., è la confutazione da parte dello scettico. Sulla dottrina degli opposti e dei contrari, desunta da Aristotele, cfr. PETERSEN, l. c., 181 ss. Cfr. anche i frammenti A., II, 172-176.

---



## IV - V

### L'UOMO E L'UNIVERSO

IV. Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου.

(V. Περὶ ὁρμῆς ἧ περὶ ἀνθρώπου φύσεως).

#### Introduzione.

L'opera di Zenone περὶ ὁρμῆς ἧ περὶ ἀνθρώπου φύσεως non è a noi nota se non dal catalogo degli scritti zenoneli presso Diogene Laerzio. Tuttavia, non sarà troppo arrischiato il supporre che ad essa debbano riportarsi due passi, di cui uno (n. 30) è citato come appartenente a un'opera περὶ ἀνθρώπου φύσεως, l'altro (n. 11) è riportato da un'opera περὶ φύσεως. Nel ricostruire la fisica di Zenone (c. VIII, *introduzione*) accenno al fatto che per questo secondo passo noi ci troviamo dinanzi a una citazione incompleta. Integrandola come io propongo, abbiamo in tutto due frammenti dello scritto περὶ ἀνθρώπου φύσεως, che differisce dal titolo catalogato in DL solamente perchè lì, come abbiamo ora veduto, precedono le parole περὶ ὁρμῆς ἧ<sup>(1)</sup>.

Il contenuto dei due frammenti ci permette di fare ancora un passo avanti. Essi ci portano nel cuore della celebre dottrina del

---

(<sup>1</sup>) Il PEARSON, p. 29, cita l'opinione del Fabricius, che nel passo di DL proponeva di leggere περὶ ὁρμῆς ἧ' (cioè otto libri! troppi per l'argomento e troppi per Zenone, senza dire che in questo catalogo mancano quasi sempre le indicazioni del numero dei libri) e identificava περὶ ἀνθρώπου φύσεως con περὶ φύσεως. Alla quale ipotesi giustamente il Pearson oppone che un περὶ φύσεως non poteva essere un'opera antropologica.

vivere secondo natura; e il fondamento della dottrina vi è cercato nelle mirabili relazioni tra la vita dell'uomo e la vita del mondo. Contenuto, adunque, antropologico, psicologico e morale; a cui non poteva essere estranea la trattazione dell'*ἔρμῃ*. Questa considerazione, da una parte giustifica il doppio titolo dato da DL, dall'altra ci spiega come mai non si trovi noll'elenco delle opere di Zenone uno scritto speciale sull'*ἔρμῃ*, laddove Cleanto avrebbe composto su questo argomento un trattato in due libri:

Riprendendo in esame il catalogo di DL, non si può non esser colpiti dal fatto che il titolo or ora preso in esame segne immediatamente a un altro, *περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου*, per il quale è quasi impossibile immaginare una materia diversa da quella a cui abbiamo accennato. Vario ipotesi si possono fare:

a) DL con le parole *περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου* non ci dà un titolo, ma con parole che accenna al contenuto dell'opera il cui titolo segue immediatamente;

b) i due titoli si davano indifferentemente alla stessa opera;

c) uno dei due titoli è proprio dell'opera intera, e l'altro è quello speciale di una parte di essa.

Checchè sia di ciò, mi è sembrato opportuno raccogliere tutto quello che nei frammenti di Zenone e degli Stoici in genere mi è parso che con qualche verisimiglianza possa risalire a quell'opera fondamentale del maestro. Mi sembra molto ovvio che in quell'opera Zenone dovesse trattare della virtù, e anche dovesse esporre la sua teoria dei beni e dei mali e degli indifferenti. Sugli affetti egli compose uno scritto speciale (VI), e un altro sulla dottrina dei doveri (VII); ma data l'affinità degli argomenti, è chiaro che nel nostro tentativo di riportare i frammenti alle singole opere la possibilità di un equivoco dove considerarsi come presente a ogni passo.

Particolarmente spiacevole è per me il fatto che il materiale di cui disponiamo non ci permette di vedere qualche tratto genuino di Zenone sull'essenza e la funzione dell'*ἔρμῃ* <sup>(1)</sup>. I frammenti raccolti nel terzo volume dell'Arnim ci portano per lo più

---

(1) Sarà probabilmente di Zenone la definizione dell'*ἔρμῃ* in CLEM., *Str.*, II, p. 460, POTT. (III, 377 A., om. P.): «moto dell'animo verso qualcosa o da qualcosa». L'inciso «o da qualcosa» indica che sotto il nome generico di *ἔρμῃ* è compresa anche l'*ἄφορμῃ*; e un concetto così largo è senza dubbio appropriato all'opera che portava nel titolo di termine *ἔρμῃ* e lo metteva in relazione con la natura umana.



verso Crisippo, o anche verso più recenti espositori delle dottrine stoiche. Un poco più fortunati siamo per la parte che riguarda la virtù; ma anche lì è piuttosto pericoloso affermare la paternità zenonea di questo o quel frammento. Ho ritenuto perciò opportuno serbare per un'ulteriore elaborazione parecchie pagine che avrei potuto, con molte cautele, inserire in questo saggio.

### Frammenti.

1 (132 A., om. P.). Cfr. 125 e 131 A.; GALENO, *Adv. Iulianum*, 4; cfr. *ibid.* 5 e *methodi med.*, II, 5.

\* Caldo, freddo, umido, asciutto: ecco i quattro elementi che, temperandosi a vicenda, costituiscono la buona salute <sup>a)</sup>. Ogni malattia proviene da disquilibrio per la prevalenza di uno di detti elementi sugli altri, o per difetto di uno di essi. Sono del pari nell'organismo certi umori umidi o asciutti, e altri caldi o freddi <sup>b)</sup>.

a) Letteralmente: «La salute è un buon temperamento (*eucrasia*) del caldo, del freddo, del secco e dell'umido». Vedi n. 2.

b) Galeno presenta questa dottrina come comune a Platone, Aristotele o Zenone.

2 (II, 769, 770 A., om. P.). AETIO, V, 30, 5; GALENO, *De temperamentis*, I, 3.

\* La vecchiaia deriva da deficienza di calore. Quelli che in vecchiaia hanno più calore degli altri, vivono anche più a lungo <sup>a)</sup>.

La morte è mancanza di calore e di umidità. Onde gli elementi più vitali sono il caldo e l'umido <sup>b)</sup>.

a) La dottrina è data da Aetio come comune a Parmenide (ma anche in Diels, *Vors.*) o agli Stoici.

b) Il passo di Galeno continua dicendo che il buon temperamento (*eucrasia*) è, in fondo, prevalenza di calore e umidità. Il che si può tuttavia conciliare col concetto dell'*eucrasia* come equilibrio dei quattro elementi. Vedi n. 1. La dottrina è presentata da Galeno come comune ad Aristotele, Teofrasto e gli Stoici.

- 3 (130, II, 766-768 A., 103 P.). CICERONE, *De divinatione*, II, 119, DL, VII, 158; AETIO, V, 24, 4; TERTULLIANO, *De anima*, 43.

Il sonno consiste in una depressione e in un certo abbandono dell'anima, che quasi vien meno e si butta giù <sup>a)</sup>.

a) Abbiamo rese il testo di Cicerone. Da DL e da Tertulliano si ricava: « Il sonno è un rilassamento del vigore del sensi attorno alla mente ». Rimane da spiegare in DL: « Le cause dello perturbazioni sono le modificazioni che avvengono nello spirito ». Vedi più giù, VI, 6, n. b). Il passo di Aetio è corretto, ma forse meno di quello che si crede. Pare voglia dire che l'indebolimento del vigore sensorio si ripeta in particolar modo alla regione frontale (*mesophryon*) o quindi più in vicinanza della parte principale dell'anima. Ora, questa dottrina si addice a Diogene di Babilonia (vedi III, p. 217, 19 A) piuttosto che a Zenone; per il quale la parte principale dell'anima è nel cuore. Se non che, l'orrore in Aetio pare che derivi unicamente dall'aver messo Straton (che così debba leggersi, invece di Platone, fu osservato già dai Corsini, ed è cosa certa) insieme con gli Stoici. Si veda TEODORETO, *Graec. aff. cur.*, V, 22: « e Straton (collocò la parte principale dell'anima) nella regione frontale » (*mesophryon*). Cfr. AET., IV, 5.

- 4 (136-138 A., 89-91 P.). GALENO, *Hist. phil.*, 24; TERTULLIANO, *De anima*, 5; MACROBIO, *Somm. Scip.*, I, 14, 19; CALCIDIO, *In Tim.*, 220.

\* Che cosa viene a mancare all'animale, quando l'animale muore? Il respiro o il fiato. Ma giustamente anche si dice che al momento della morte il corpo è abbandonato dall'anima. Dunque l'anima è il fiato, o il respiro, lo spirito naturale ingenerato nel corpo, cioè creato con esso. E l'anima è materiale <sup>a)</sup>; ehè non potrebbe, del resto, un elemento immateriale venire a contatto di un elemento materiale, nè staccarsi da esso.

a) La terminologia stoica è viziosa qui da un equivoco: *soma* significa il corpo organico dell'animale, e *soma* significa anche essere corporeo, o materiale, in genere.

- 5 (145 A.). TEMISTIO, *De anima*, fr. 68, II, p. 30, 17 Spengel.

\* L'anima compenetra interamente il corpo, sicchè non può separarsi da esso senza distruggerlo <sup>a)</sup>.

a) Tomistio combatte la concezione ingenua o materialistica di coloro (Stoici posteriori) che immaginavano l'anima come uno spirito e una materia capace di

spostamento locale e quindi di uscire all'occorrenza dal corpo producendo la morte. Se esce — egli domanda — perchè non rientra? E trova più logico Zenone per aver pensato a un'intima fusione dei due elementi della vita animale.

- 6 (134, 135 A., efr. II, 773-775; 85, 86 P.). DL, VII, 456 s.; CICERONE, *Tusc. Disp.*, I, 19; NEMESIO, *De nat. hom.*, 2; *Commenti a Lucano*, IX, p. 295, Usener.

\* La sostanza dell'anima è fuoco <sup>a)</sup>.

L'anima si definisce: spirito fornito di calore e pervaso dal fuoco <sup>b)</sup>.

a) Si vedano i passi intorno all'origine dell'anima, nn. 8 e 13.

b) Probabilmente «spirito fornito di calore» (*pneuma enthermon*) e «spirito pervaso dal fuoco» (*pneuma diapyron*) sono espressioni sinonime, usate in momenti diversi. La defluizione che si legge in AETIO, IV, 3, 3 (II, 779 A.), «spirito intelligente caldo» pare una conseguenza necessaria della dottrina zenoniana, ma può essere stata formulata più tardi.

- 7 (140 A.). GALENO, *De plac. Hipp. et Plat.*, II, 8.

Il sangue è l'alimento dell'anima, che per sua natura è spirito.

- 8 (126, 127 A., 105, 84 P.). VARRONE, *De lingua Latina*, V, 59; RUFO DI EFESO, *De partibus hominis*, p. 44.

Il seme onde germoglia la vita animale è fuoco, e in pari tempo, è anima e intelligenza.

Il calore animale s'identifica con lo spirito vitale.

- 9 (139 A., 88 P.). LONGINO presso EUSEBIO, *Praep. Ev.*, XV, 21, 3; TEODORETO, *Gr. aff. cur.*, V, 27.

L'anima è un'esalazione del corpo solido <sup>a)</sup>.

a) «Solido» (*stereon*) è detto evidentemente per contrapposito questo corpo all'anima, che per gli Stoici è corpo anch'essa. Non avendo un termine per indicare il corpo gassoso, Zenone ricorse alla parola *anathymiasis*, «esalazione», che già si trovava in ERACLITO (Fr. 12 Diels — efr. ZENONE, 141 A.). Il rapporto con la teoria eraclitea era riconosciuto espressamente da Cleante (519 A. = 141 A.). Il testo di ARIO DIDIMO (*Fragm. phys.* 39, p. 470, Diels), che c'informa di tutto questo,

fa nascere il sospetto che nella definizione riferita da Longino e da Teodoretò manchi una parola. Esso infatti parla di «esalazione sensitiva» (αἰσθητικὴ ἀναθυμίασις, secondo la sicura emendazione del Wellmann), o spiega: «la chiama sensitiva, perchè la parte principale di essa è suscettibile di modificazioni per opera del mondo esterno attraverso il tramite dei sensi». Qualcosa di simile si ricava da uno scolio omerico, *Il.*, XVI, 857 (*Il.*, 778 A.); salvo che esso parla di «esalazione «emanante dalle parti liquide del corpo» (ἐκ τῶν τοῦ σώματος ὑγρῶν ἀναδιδομένην) e così pare che si accosti alla dottrina svolta nei frammenti II, 781-783 A., in cui l'anima è considerata come evaporazione del sangue. Or, questa teoria sarà certamente stoica, ma non di Zenone, perchè il sangue non si può dire «corpo solido»; o non si può seguire lo Stein, che disinvoltamente corrompe «del sangue solido» (στερεοῦ αἵματος) tanto in Longino quanto in Teodoretò (*Psychologie der Stoa*, p. 107. Lo Stein è seguito dal Pearson, ma non dall'Arnim).

10 (123, 124 A., 81, 80 P.). VARRONE, *Rerum rusticarum*, II, 1, 3; CENSORINO, *De die natali*, IV, 10.

Nel rinnovarsi del mondo, il genere umano viene su dal suolo, per l'azione del fuoco divino, cioè della provvidenza di Dio <sup>a</sup>).

a) Il PEARSON, p. 80, ritiene che anche per Zenone i primi nominali dovevano essere migliori del loro discendenti; teoria del «moderni» (νεώτεροι) in SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.*, IX, 28, con allusione probabile (vedi SENECA, *Ep.*, 90, 5) a Posidonio, che ritrovava nell'età dell'oro il tipo del re sapiente. La dottrina più antica, conforme a quella del frammento qui riportato, si può forse intravedere nel passo (II, 738 A.) di CICERONE, *De legibus*, I, 24: «... perpetuis curialibus conversionibusque caelestibus exstiteret quondam maturitatem serendi generis humani, quod sparsum in terris atque satum, divino auctum sit animorum munere: cumque illa quibus cohaerent homines, e mortali genere sumpserint, quae fragilia essent et enduca, animum esse ingeneratum a Deo». In questo passo, s'intende, non mancano elementi inconciliabili con la dottrina stoica; cfr. n. 4.

11 (176 A., 45 P.), AETIO, I, 27, 5; STOBEO, *Ecl.*, I, 5, 15, p. 78, 18; TEODORETO, *Gr. aff. cur.*, VI, 14 <sup>a</sup>).

Il destino è la forza che muove la materia in modo uniforme e costante, sicchè si può chiamare indifferentemente «provvidenza» e «natura» <sup>b</sup>).

a) La citazione è dell'opera περὶ φύσεως, ma credo si tratti di un errore; cfr. l'*Introduzione*, n. 1, p. 43.

b) A questa definizione si accosta quella che l'ARNIM ha accolta nel fr. 175 (= DL, VII, 149), ma che manifestamente appartiene a un periodo più recente nella tradizione della scuola stoica: «la serie delle cause, o la ragione secondo la quale il mondo si svolge e si governa». La prova è fornita da Teodoretò, che

nel luogo sopra citato continua così: «i successori di lui (Zenone), invece, affermarono che il destino è la ragione delle cose che nel mondo sono amministrate dalla provvidenza, e ancora, in altri scritti, chinmarono il destino la serie delle cause». Cfr. II, 917 A. È fuella vedere che «serie delle cause» (εἰρηὶς αἰτιῶν) è tutt'uno con ciò che Diogene nel luogo citato chiama propriamente «ragione intrecciata o complicata» (αἰτία ἐκπεπλεγμένη); ma questa di Diogene è quasi certo la formula genuina, perchè si presta al prediletto giuoco della falsa etimologia, accostando *heimarmene*, il destino, ad *eiromene*, intrecciata o infilata.

12 (174 A.). DL, VII, 149.

Poichè esiste la provvidenza, esiste anche la mantica <sup>a)</sup>, che è un'arte fondata sull'osservazione degli eventi <sup>b)</sup>.

a) Questa *divinatio* largamente trattata dagli Stoici posteriori non fa trascurata da Zenone. La testimonianza di Cicerone, *de divin.*, I, 6 (SVF, I, 173 A.) è notevole: ZENONE, in suis commentariis nrebbe sparsos semis di quella dottrina. Come dovremo intendere in suis commentariis? Nell'elenco delle opere di Zenone presso DL troviamo il titolo περὶ σημείων, che pure ndotto a un'opera sulla divinazione, se teniamo conto della definizione presso STOICO, *Ecl.*, II, 13 W (SVF, II, 654 A.): «la mantica è la scienza che studia i segni (θεωρητικὴ σημείων) mandati dagli dei o dai dèmoni con riferimento alla vita umana». Ma la frase eleoniana *semina quaedam sparsisset*, magari si ndotta meglio a cenni occasionali, in opere diverse, che ad una trattazione *ex professo* in un'opera speciale. Si può pensare che *Commentarii* si riferisca alle *Memorie di Cratete* (F, I), in cui pure poteva darsi che qua e là si trovassero accenni alla divinazione. Comunque, uno di questi semi zenonici non poteva mancare in un'opera sulla costituzione e il governo del mondo come il περὶ τοῦ κόσμου.

b) Ho tradotto a senso. DL dice: «la dichiarano anche un'arte a causa di certi successi». La parola ἐκβάσεις non è registrata nell'Indice dell'Adler. Del suo uso nelle scuole è testimonia ARMIANO, *Diss. Epict.*, II, 7, 9: τί οὖν ἡμᾶς ἐπὶ τὸ οὕτως συνεχῶς παντελὲσθαι ἄγει; ἢ δαίδια, τὸ φοβεῖσθαι τὰς ἐκβάσεις. «Che cosa dunque ci uena così perpetuamente a interrogare la sorte? La nostra viltà, l'aver paura degli eventi». Cfr. nel *Manuale*, 32, 3.

13 (128 A., 106 P.). EUSEBIO, *Praep. Ev.*, XV, 20, 1; (ARIO DIDIMO, *Fr. phys.*, 39); TEODORETO, *Gr. aff. cur.*, V, 25, ccc. <sup>a)</sup>.

Il seme che l'uomo emette è spirito insieme con liquido, ed è una parte staccata dall'anima, che contiene in sé fuso e mescolato il seme degli antenati <sup>b)</sup>, raccolto da tutte le parti dell'anima.

Avendo in sé tutti gli elementi dell'anima intera, questo seme, quando è emesso nell'utero, viene accolto da un altro



spirito, che è parte dell'anima della femmina, e connaturandosi con esso, e rimanendone avvolto <sup>a)</sup>, germoglia, sempre mosso e agitato da quello, attirando a sè tutto il liquido, e crescendo in virtù di esso.

a) Degli altri autori citati dall'ANNI, quelli che più si avvicinano al testo di Zenone sono GALENO, *Hist. phil.*, 108 (DDG, p. 610) o *Defin. med.*, 94 e DL, VII, 158. Anche quest'ultimo, ai pari di Galeno, conferma più o meno il testo ricavato dal confronto tra Eusebio o Teodoro. Cfr. II, 741, 742 A.

b) Per il problema dell'eredità, spiegato con la natura del seme, cfr. II, 743 A. Un ulteriore svolgimento di questa dottrina pare quello che troviamo presso ORIGENE, *In Ev. Joh.*, XX, 5 (II, 747 A.): «Siccome il fecondatore ha in sè elementi di nati e di parenti, talora prevale l'elemento suo, e allora si genera un figlio simile al padre; talora, invece, prevale quello del fratello o del padre o dello zio del genitore, e a volte anche quello del nonno, e quindi i figli somigliano a questi o a quelli. Si può vedere anche prevalere l'elemento della donna, o del fratello o del nonno di lei, giacchè nei moti violenti del coito, si agitano tutti insieme gli elementi seminali, finchè uno di essi prevale».

c) Secondo la correzione proposta dal DIEZ, dovrebbe intendersi «mescolandosi» o «fondendosi» (μεσάζον) invece che «avvolto» o «nascosto» (κρυφθόν). Più radicale ancora la congettura dell'USENER: «occultamente si fortifica» (κρύφα ἐπιχρῆν) invece di «nascosto genera» (κρυφθόν τε γένναι).

14 (129 A., 107 P.). AETIO, *Placita*, V, 5, 2; GALENO, *Hist. phil.*, 109; DL, VII, 159.

Il liquido che emette la femmina somiglia al sudore prodotto dalle esercitazioni della palestra, e non ha virtù fecondativa <sup>a)</sup>.

a) Secondo l'emendazione proposta dall'ANNI, «non è (materia) seminale», invece che «non è seme atto alla fecondazione» (σπερματικὴν invece di σπέρμα πεπτικόν). Ma la lezione di Aetio è in certo modo garantita dal passo di Galeno, in cui è detto che quello della donna è un seme sterile (σπέρμα ἀγονόν).

15 (149 A., 82 P.). SCOLIO a PLATONE, *Alcibiade I*, p. 121 E; GIAMBlico, *De anima*, presso STOBEO, *Ecloghe*, I, 48, 8 + (II, 764 A.); AETIO, *Plac.*, V, 23, 1.

A quattordici anni si rivela compiuta nell'uomo la ragione <sup>a)</sup>.

L'uomo comincia ad essere compiuto verso il secondo settennio, quando si comincia a scernere il liquido seminale.



Anche le piante sono compiute quando cominciano a produrre i semi, mentre sono incompiute finchè non danno il frutto. L'uomo dunque si matura in quel periodo, e allora nasce la nozione del bene e del male e dell'educazione relativa.

a) Platone parla dell'educazione del principe nello Stato persiano: a sette anni cominciano a studiare equitazione o a partecipare alle partite di caccia; a quattordici vanno dai così detti «regi pedagoghi» per imparare la dottrina di Zoroastro e le virtù morali necessarie a un re. Lo scolio e il passo di Giamblico hanno una conferma in Diogene di Babilonia, 17 A. (III, p. 212); sicchè deve esserci un equivoco in Aetio, IV, 11, 4 (DDG, p. 400): «la ragione, per la quale prendiamo il titolo di ragazzuoli, si compie nel primo settennio». La dottrina della maturità del giudizio a 14 anni è presentata da Aetio non solo come stoica, ma anche come eraclea; cfr. DIELS, *Fragm. der Vors.*, 12 A., 18. Essa si connette con le antiche speculazioni ebdomadiche, cfr. Roscure, *Ueber Alter Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift von der Siebenzahl*, p. 87, n. 173; id., *Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Aerzte*, p. 105.

16 (133 A., 77 P.), CENSORINO, *De die nat.*, XVII, 2.

Una generazione dura trent'anni: il tempo necessario perchè la natura giunga da una a un'altra semenza umana <sup>a)</sup>.

a) In questo discorso, come appare chiaramente dalle parole stesse di Censorino, la definizione della generazione (*γενεά*) appartiene ad Eraclito; cfr. DIELS, *Fragm. der Vors.*, 12 A., 19. A Zenone spetterebbe soltanto l'aver fissato a trenta il numero degli anni della generazione. Coloro che più tardi si richiamano a questa sentenza, Filoag, frammento pubblicato dal Harris (Cambridge, 1886, p. 20) e PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, 11, p. 415 D., riportati entrambi dal DIELS, l. c., ci lasciano probabilmente conoscere l'argomentazione zenoniana: a quattordici anni si può generare, quindi a trenta si può esser nonni.

17 (151 A.). GALENO, *De Hipp. et Plat. plac.*, II, 5.

Il moto che dall'esterno si produce sull'organo si trasmette al principio dell'anima perchè avvenga la sensazione <sup>a)</sup>.

a) In altri termini: perchè l'animale senta (*ὑποσθῆναι τὸ ζῶον*) è necessario che si trasmetta alla parte principale dell'anima l'impressione che dall'esterno colpisce l'organo sensorio.

18 (146, 147 A., cfr. 97 P.). EPIFANIO, *Adv. Haer.*, III, 2, 26;

LATTANZIO, *Div. Inst.*, VII, 7, 13.

L'anima è spirito durevole, che sopravvive al corpo; ma

non per questo si può dire eterna, perchè, col tempo, si dissolve nel tutto <sup>a)</sup>.

Negl' inferi le anime dei buoni sono separate da quelle dei rei; le une abitano luoghi ameni e tranquilli, le altre sono punite in luoghi tenebrosi e in orrende voragini di fango <sup>b)</sup>.

<sup>a)</sup> Cfr. II, 809-812 A. Le divergenze tra i successori possono essere indizio di poca precisione nella dottrina del fondatore della scuola.

<sup>b)</sup> Su questo passo di Lattanzio dovrebbero, a maggior ragione, valere i dubbi che l'ARNIM manifesta circa un altro passo dello stesso autore, VII, 20, 7 (= II, 813 A.). Forse abbiamo in tutti e due i passi un riferimento alla medesima fonte, poniamo Posidonio (cfr., per esempio, NORDEN, *Aeneis Buch* VI, pp. 23 ss.). Può darsi però che la dottrina tarda, di cui Lattanzio sentiva l'eco in Virgilio, EN., VI, 735 ss., sia un commento o uno svolgimento di una sentenza di Zenone. Il PEARSON, p. 146, affaccia l'ipotesi che tali idee fossero esposte da Zenone nella *Repubblica*. Ma quell'opera, di cui si poté dire che ora «scritta sulla coda dei cani», doveva essere, erodo, ben lontana da ogni pensiero del mondo di là.

19 (142, 143 A., cfr. II, 826-833, 836; 92, 93 P.). GIAMBlico, *De anima*, in STOBEO, *Ecl.*, I, 49, 33 e 34; NEMESIO, *De natura hominis*, p. 96.

Se l'anima è materiale, le sue facoltà vanno considerate come qualità inerenti al soggetto. L'anima è presupposta come soggetto delle facoltà, e dall'unione dell'una con le altre si forma la natura, a guisa di un composto di elementi differenti.

L'anima presenta otto parti: la principale, o ragione, i cinque sensi, l'organo della voce e quello della generazione <sup>a)</sup>.

Una parte dell'anima può comprendere parecchie facoltà; per esempio, la principale ha in sé la percezione, l'assenso, l'appetito, il discorso.

<sup>a)</sup> Certamente errato è quello che si legge in TRUTULLIANO, *De anima*, 14 (144 A.): «dividitur in partes nunc in duas a Platone, aune in tres a Zenone». Forse l'autore voleva dire: «...nunc in duas aune in tres a Platone, in octo a Zenone». Vedi anche PEARSON, *Zen.*, 94, p. 143.

20 (II, 837-839 A., om. P.). DL, VII, 159; AETIO, *Plac.*, IV, 5, 6; TEODORETO, *Graec. aff. cur.*, V, 22; ALESSANDRO D'AFRODISIA, *De anima*, p. 97, 8 Bruns.

\* La parte principale dell'anima risiede nel cuore <sup>a)</sup>.

In essa si formano le percezioni e gl'istinti, e da essa emana il discorso.

a) «Non soltanto — dice Alessandro — l'anima vegetativa (ὀρεπτική ψυχή), ma anche la sensitiva (αἰσθητική), che poi si dimostra essere tutt'uno con la razionale, perchè «dove è la percezione, ivi è l'assenso, e dove l'assenso, ivi anche gl'istinti e gli appetiti». Il discorso, cioè la ragione, è inseparabile dai detti elementi, e perciò DL aggiunge: «e da essa emana il discorso».

Per l'anima vegetativa, cfr. FILONE, *Leg. Alleg.*, I, 59 (= II, 843 A.): «C'è chi intende per legno (albero) della vita il cuore, in quanto è causa della vita o occupa la parte centrale del corpo, cioè la sede della mente».

21 (II, 761 A., om. P.). GALENO, *De foet. form.*, 4.

\* Il cuore è l'organo che si forma per primo nel feto, ed esso produce gli altri organi; e, per essere il primo formato, necessariamente esso è il principio delle vene e dei nervi <sup>a)</sup>.

a) Galeno dice che questa dottrina non è del solo Crisippo, ma anche di «molti altri filosofi stoici e peripatetici». Mi par lecito supporre che Zenone l'abbia appresa nella scuola peripatetica.

22 (148 A., 100 P.). GALENO, *De Hipp. et Plat. plac.*, II, 5.

La voce passa per la faringe. Se essa provenisse dal cervello, non passerebbe per la faringe. Ma la voce ha la stessa provenienza che il discorso <sup>a)</sup>, e il discorso procede dalla mente; sicchè la mente non risiede nel cervello <sup>b)</sup>.

a) *Logos* può intendersi anche «ragione»; ma sul senso di questo passo non può cader dubbio. Vedi la nota seguente.

b) Spiegazione e svolgimento di questa argomentazione è il frammento 29 di Dione di Babilonia, citato da Galeno subito dopo (v. III, p. 215 s. A.). Siccome è certo che Zenone poneva nel cuore il centro della vita fisica e psichica, è probabile che qualcosa di zenonico debba trovarsi in altri passi di autori antichi, la cui questa o simili dottrine sono citate come stoiche senz'altro. Una buona guida dovrebbe essere Galeno, che confrontava i vari scritti. Cfr. II, 894 A. (p. 244, 25-36).

23 (152 A., 98 P.). AETIO, IV, 21, 4.

L'elemento «vocale» <sup>a)</sup> è uno spirito che si estende dalla mente <sup>b)</sup> alla faringe e alla lingua e agli altri organi appropriati.

a) «Quello che da Zenone è detto *vocale* (φωνάειν) e che si chiama anche *la voce*». Informazione precisa sulla terminologia un po' bizzarra di Zenone. Un

terminus quia  $\varphi\omega\delta\alpha\nu$ , si rivela da sò, per la sua forma dialettale, come di origine poetica. Il plurale  $\varphi\omega\delta\epsilon\nu\tau\alpha$   $\kappa\upsilon\nu\epsilon\tau\omicron\iota\sigma\iota\nu$  (O. 2, 93) può averlo suggerito; o l'autorità di Zenone l'avrà fatto entrare nella terminologia grammaticale; cfr. PLUTARCO, *Quaest. Conv.*, IX, 2, p. 738 A.; e SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.*, I, 100; LOBECK, *Phryn.*, 639.

b) Sul rapporto dell'*hegemonikòn*, cioè la parte «principale» dell'anima, coi sensi e coi vari organi, cfr. II, 836 A., dove è riportato per intero il capitolo di Aetio, da cui è estratto questo frammento. Vedi inoltre il PEARSON, *Fr.*, 43 (525 A.) di Cleante (SENECA, *Epist.*, 113, 18).

24 (III, 182 A., cfr. 122 P.). CICERONE, *De finibus*, III, 16.

L'animale, appena nato, si affida con se stesso <sup>a)</sup> per la conservazione del proprio stato <sup>b)</sup> e per amare tutto quanto giova a conservarlo, come pure per rifuggire dalla distruzione e da tutto quanto sembri capace di distruggerlo. La prova di ciò è nel fatto che, prima ancora di avere alcuna percezione di piacere o di dolore, i piccoli creature le cose salutari e rifuggono da quelle contrarie. Il che non avverrebbe, se essi non amassero il proprio stato e non temessero la distruzione. E, d'altra parte, non potrebbero desiderare cosa alcuna, se non avessero il senso di loro stessi e per questo si amassero <sup>c)</sup>.

a) Cicero usa *conciliare et commendare* per rendere il greco  $\sigma\lambda\eta\sigma\iota\omega\nu$ , e *conciliatio* per  $\sigma\lambda\eta\sigma\iota\omega\varsigma$ , che è il primo adattamento dell'essere vivente nel suo domicilio naturale e sociale.

b) Cleone chiama *status* ciò che meglio Seneca dice (*Epist.*, 121, 5 = III, 184 A.) *constitutio*. Tuttavia, lo stesso Seneca usa anche *status* in senso affine, arricchendo il latino di maggior copia e precisione di termini (ibid., 8): «nullum tormentum sentit supina testudo, liquet enim tam non desiderio naturalis status, nec ante desinit quare se, quam in pedes constitit. Ergo omnibus constitutionis suae sensus est et inde membrorum tam expedita tractatio, nec ullum minus indicium habemus cum hinc illud ad vivendum venire notitiam, quam quod nullum animal ad usum sui rude est».

c) I frammenti I, 197, 198 A. (PONTIRIO, *De abstinentia*, III, 19; CICERONE, *De finibus*, IV, 45) sono messi dall'ARNAUD sotto il titolo *De prima conciliatione*; ma in verità I, 198 A. non ha che vedere con questo argomento: Cicero li dice che Zenone, per dimostrare come tutti i beni procedano dalla natura, si valse degli stessi argomenti di cui Polemone s'era valso per tutt'altra dimostrazione.

25 (III, 188 A., om. P.). CICERONE, *De finibus*, III, 20-21.

L'uomo si concilia prima di tutto alle cose conformi alla

sua natura: e, posto il principio di accogliere ciò che è conforme alla natura e respingere ciò che le è contrario, sorge il primo dovere di conservarsi nella costituzione naturale e attenersi a tutto quello che conferisce ad essa, rigettando ciò che le è avverso. Una volta trovato questo procedimento di scelta e di rifiuto, viene subito dopo l'abito doveroso di scegliere ad ogni momento attenendosi, costantemente e fino all'ultimo, alla natura; e qui comincia a trovarsi e a sentirsi l'idea di ciò che possa essere chiamato il sommo bene.

Quando poi acquista la capacità d'intendere <sup>a)</sup> e vede l'ordine, e, per così dire, la concordia <sup>b)</sup> circa le azioni da compiere, attribuisce a questa conoscenza un valore assai più grande che a tutte le cose amate dapprima, e per via di conoscenza e di ragione, si convince che lì è riposto quel sommo bene che è fine a se stesso <sup>c)</sup>. Quel sommo bene è riposto nella *homologia*, cioè nella coerenza di tutta la vita <sup>d)</sup>; e ad esso si riportano tutte le azioni virtuose e la virtù stessa. Riconosciuto questo sommo bene, esso diviene l'unico e solo desiderabile; e i beni naturali che servono per raggiungere questo punto, non sono desiderabili affatto per loro stessi <sup>e)</sup>.

a) «... intelligentiam vel actionem potius, quam appellant εὖνοίαν illi»; dovrà intendersi la nozione del bene o del male. Cfr. n. 15.

b) Pare si debba intendere il naturale consenso delle persone dabbene (degli σπουδαίων) nelle nozioni fondamentali per la condotta della vita. Cicerone avrà voluto tradurre in parola συμφωνία. Vedi III, 122 A.: συμφωνίαν δὲ ὁμοδογματίαν περὶ τῶν κατὰ τὸν βίον.

c) La teoria dei doveri, a cui giustamente necenna nel seguito questo sommario ciceroniano (cfr. III, 497 A.), ebbe da Zenone una trattazione speciale nello scritto περὶ τοῦ καθήκοντος, i cui frammenti saranno illustrati nel cap. VII della nostra raccolta. Ma il dovere fondamentale, di vivere secondo natura, era considerato a parte e designato anche con un nome speciale, *kathòrthoma*. E di questo dovere necessariamente parlarsi anche nell'opera che qui andiamo esaminando.

d) «... quod cum positum sit in eo quod ὁμολογία Stoici, nos appellemus *convenientiam*, si placet — cum igitur in eo sit id bonum quo omnia referenda sunt, honesto facta ipsumque honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est; eorum autem quae sunt prima naturae, propter se nihil expetendum est». Di ὁμολογία in questo senso, che non è senz'altro il *consentire naturae*, ma neppure qualcosa di molto diverso, si parla anche nei nn. 26-29.

Infine, è da tenere presente la notizia secondo la quale τῇ φύσει sarebbe un'aggiunta di Cleante alla formula del maestro: III, 12 A. (Stobaeo, *Ecl.*, II, 86, 3).



e) Un'eco di questa dottrina pare che si trovi anche in Cicerone, *De finibus*, IV, 48, che l'ARNIM ha posto nel frammento 189 (vedi più giù, n. 36): « Quid autem minus consequens est quam quod aiunt, cognito summo bono, reverti se ad naturam, ut ex ea petant agendi principium, id est officii? ».

26 (179 A., 120 P.). STOBEO, *Ecl.*, II, p. 75, 11.

Definizione del fine (τέλος) secondo Zenone: « vivere in modo coerente »; il che vuol dire vivere in conformità di una ragione unica e concorde, in quanto coloro che vivono in modo contraddittorio (μαχομένως) sono infelici.

27 (III, 3 A., om. P.). STOBEO, l. c., p. 76, 16.

Si dice fine (τέλος) un bene perfetto, come si dice che è fine la coerenza (ὁμολογία); ma si dice fine anche lo scopo, come si dice che è un fine il vivere coerentemente e fine anche si dice l'ultimo dei beni desiderabili, al quale tutti gli altri si riportano.

28 (III, 16 A., om. P.). STOBEO, l. c., p. 77, 16.

Fine è la felicità (τὸ εὐδαιμονεῖν), per cui ogni cosa si fa, laddove essa si fa, sì, ma non per uno scopo estraneo ad essa: e consiste nel vivere virtuosamente, nel vivere coerentemente, e aneora, che è poi tutt'uno, nel vivere secondo natura.

29 (III, 39 A., om. P.). DL, VII, 89.

La virtù è una disposizione coerente, e si deve cercare per se stessa, non per alcun timore o per alcuna speranza di cose esterne; e in essa consiste la felicità, in quanto l'anima è stata fatta (πεποιημένη) per la coerenza di tutta la vita <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Per altri frammenti relativi al fine dell'uomo e alla virtù, vedi il capitolo XVII.



30 (179, cfr. III, 14 A., 120 P.). DL, VII, 87; CICERONE, *De finibus*, II, 34 s. ecc. <sup>a</sup>).

Il sommo bene consiste nel vivere in modo conforme alla natura; che è poi tutt'uno col vivere virtuosamente, giacchè la natura ci guida essa stessa alla virtù <sup>b</sup>).

<sup>a</sup>) L'Arnim relega tra i frammenti di Crisippo il passo di Cicerone da me giudicato, e invece, cita qui, della stessa opera, IV, 14 e III, 21. Le altre fonti citate dall'Arnim sono Filone, *Quod omnis probus liber*, II, p. 470, 27 M.; LATTANZIO, *Div. Inst.*, III, 7, 8, e III, 8, 20; inoltre il passo di Stebeo da noi riportato già come n. 26. A DL dobbiamo la notizia che questa dottrina era esposta da Z. nell'opera περί ἀνθρώπων φύσεως, notizia che offre quasi la base alla nostra ricostruzione. Vedi sopra, p. 43.

<sup>b</sup>) Si può dubitare che questa seconda parte sia di Zenone, poichè essa ha piuttosto l'aspetto di un commento posteriore. Comunque, è da escludere che essa si trovasse immediatamente dopo la famosa definizione contenuta nella prima parte. Lo prova il citato passo di Filone, CICERONE, *De finibus*, IV, 14, e soprattutto LATTANZIO, III, 8, 20, la cui polemica non avrebbe senso, se Zenone avesse subito chiarito il suo pensiero: « Beluinarum igitur nobis more vivendum est; nam quae abesse debent ab homine in his omnia deprehenduntur: voluptates adpetunt, metuunt fallunt insidiantur occidunt et, quod ad rem maxime attinet, deum nesciunt. Quid ergo mo docet (Zeno) ut vivam secundum naturam, quae ipsa in deterius prona est et quibusdam blandimentis lenioribus in vitia praecipitat? ». D'altra parte, Lattanzio dà prova di conoscere il rapporto istituito dalla scuola stoica tra l'*honeste vivere* e il *secundum naturam vivere*: già nel modo in cui è introdotta la sentenza di Zenone, « audiamus etiam Zononem; nam is interdum virtutem somniat »; e poi anche nel seguito della sua polemica: « vci si allam mutorum, allam hominis dicit esse naturam, quod homo ad virtutem sit genitus, nominat hoc, sed tamen non erit definitio summi boni, quia nullum est animal quod non secundum naturam suam vivat ». In modo analogo vanno intesi i passi ciceroniani, *De finibus*, II, 34: « ... Stoicis consentire naturae, quod esse volunt e virtute, id est honesto vivere, quod ita interpretantur: vivere cum intellegentia rerum earum quae natura eveniunt, eligentem ea quae essent secundum naturam relictentemque contraria ». (Cfr. *ibid.*, III, 31) e II, 35: « ... una simplex, cuius Zeno auctor, posita in decore tota, id est in honestate ». L'arolo che, se non sono (come probabilmente sono) corrotto, debbono considerarsi come scritte in fretta, e rivelano una certa confusione. Infatti non è facile dire a che cosa si riferisca quell'*una*. Precede: « tres sunt fines... unus... alter... tertius...; tres in quibus honestas cum aliqua accessione, Polemendis Calliphontis Diodori ». O si dirà che si riferisca a *honestas*? Ma così avremmo l'onestà riposta nell'onestà!

31 (180-181 A., cfr. 120 P.). CLEMENTE, *Stromata*, II, 21; CICERONE, *Acad. pr.*, II, 131.

Il bene ultimo consiste nella vita virtuosa, desunta dall'uniformarsi alla natura <sup>a</sup>).

<sup>a</sup>) Da EMMETTO, *Dissert.*, I, 20, 14 (182 A.) si può ricavare che nello svolgi-

mento della dottrina Zenone dimostrava l'uniformarsi alla natura essere tutt'uno con l'obbedire agli dèi, e che l'essenza del bene è nel fare buon uso delle *πραγμάτων*. La spiegazione della prima parte si desume da DL, VII, 87 (III, 4 A.): «le nostre nature sono parti dell'universo. Per questo fatto, diviene fine (nostre) il vivere in modo conforme alla natura, cioè seguendo la natura propria (particolare) e quella universale, senza compiere alcuna azione di quelle che suole proibire la legge comune, che è per la retta ragione, la quale penetra dappertutto e s'identifica con Giove, capo supremo del governo del mondo». Per il seguito di questo passo vedi, la nota a) al n. 33; e inoltre cfr. MARCO ANTONINO, X, 6.

- 32 (185, cfr. III, 79 A., 127 P.). CICERONE, *Tusculane*, II, 29; V, 27; SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.*, XI, 30.

Male è soltanto il vizio <sup>a)</sup>.

Male è soltanto la stoltezza <sup>b)</sup>.

a) «Nihil est, inquit, malum nisi quod turpe atque vitiosum est». Come si debba intendere il vizio, è chiarito in *Tusc.*, IV, 29 (III, 423 A.): «vitiositas... est habitus aut affectus in tota vita inconstans et a se ipsa dissentiens», cioè il contrario dell'*ὁμολογουμένως ἡγν*. Cfr. n. 25, nota d).

b) La stoltezza non come uno dei mali (cfr. n. 39), ma come quello che è il fondamento di tutti gli altri, allo stesso modo che la *φρόνησις* non è solo una virtù, ma quella in cui tutte le altre sono incluse? Con ciò non è necessario arrivare alla virtù unica di Aristotele (I, 375 A.) o di Apolloniano (I, 406 A.). Piuttosto sembra che la stoltezza (*ἀφροσύνη*) debba intendersi come la somma delle qualità dell'uomo dappoco (*φάβλος*), e l'ignoranza (*φρόνησις*) sia ciò che costituisce il virtuoso *σπουδαῖος*. Cfr. nei frammenti della *Repubblica*, nn. 3-14.

- 33 (183, 184, cfr. III, 16 A., 124 P.). PLUTARCO, *De communibus notitiis*, 23, p. 1069; F. STOBEO, *Ecl.*, II, p. 77, 20; DL, VII, 88, ecc. <sup>a)</sup>.

Elementi della felicità sono la natura e quanto si uniforma alla natura.

La felicità consiste in un corso facile di vita <sup>b)</sup>.

a) L'Ariano cita anche SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.*, XI, 30 (cfr. III, 73 A.) e chiama a confronto il frammento 554 A. di Cleante, e i passi di MARCO ANTONINO, II, 5, V, 9, X, 6. Essi illustrano infatti l'*εὐδους καὶ θευδῆς βίος*, la vita dal corso placido e simile a quella degli dèi (II, 5), la sicurezza e agevolezza (*τὸ ἀπταιστων καὶ εὐχευν*) inerente alla facilità di adattarsi alla natura (V, 9) e la condizione di chi consegue nel fatto questa felicità (X, 6): «procedendo in tal modo (cioè considerandosi l'uomo come una parte dell'universo e operando in modo di adattarsi alla vita universale; cfr. la nota al n. 31) necessariamente la vita ha un corso piano e dolce, quale si può pensare di un cittadino che procede compiendo azioni utili ai suoi concittadini e accetta di buon grado tutto ciò che la città gli assegna».

b) Εὐχρησ, « scorrevolezza », cioè un procedere senza impaccio e di buon animo; cfr. i passi di M. ANTONINO citati nella nota precedente. Il nesso tra l'εὐχρησ e la vita virtuosa è indicato da DL (cfr. la nota al n. 31): « E in ciò appunto si trova la virtù dell'uomo felice o la vita scorrevole, quando tutto si fa seguendo un accordo tra il genio individuale di ciascuno o la volontà di Colui che governa il mondo ».

34 (186 A., 125 P.). S. AGOSTINO, *Contra Academicos*, III, 7, 16 <sup>a</sup>).

L'uomo è dalla natura stessa guidato verso la perfezione morale <sup>b</sup>). Questa con la propria bellezza attira a sé gli animi, senza che si offra alcun vantaggio esteriore e alcun compenso che, per così dire, faccia da mezzano <sup>c</sup>).

a) L'iacilo « et tota illa Porticus tumultuatur » sembra accennare genericamente alla dottrina stoica, piuttosto che a un determinato passo di Zenone. Tuttavia è molto probabile che qui ci troviamo realmente dinanzi a un frammento del maestro: prima di tutto perché il principio qui esposto è di quelli che la Scuola doveva desiderare di conservare e tramandare nella forma originale; poi anche perché possiamo permetterci di vedere nelle parole stesse di questo frammento una certa impronta della personalità di Zenone. Cfr. la nota c).

b) *Honestas*, τὸ καλόν, l'idea morale superiore, da non confondersi con la *virtus*, ἀρετή, ch'è l'abito dell'uomo rivolto al conseguimento o al culto di quell'idea. Questa dottrina è chiarita nel n. 36.

c) Questa frase drastica può ben risalire a Zenone. Quanto all'*honestum per se expetendum*, καλὸν δι' αὐτὸ αἰσθτόν, fanno qui il caso parecchi dei frammenti raccolti dall'ANNIM nel vol. III, § 4, specialmente i passi elceroniani, *De fin.*, III, 36 (41 A.), V, 29 (44 A.) e *De legibus*, I, 48 (43 A.) o SESTO, *Adv. Math.*, XI, 99 (38 A.). Quest'ultimo testo merita di essere riportato, giacché probabilmente contiene qualcosa degli argomenti di Zenone: « ... Il bene morale, che è l'unico bene, è da cercarsi per una esigenza naturale (φύσει αἰσθτόν), come si può vedere anche dall'osservazione sugli animali irragionevoli. Vediamo alcuni animali generosi (per esempio, il toro e il gallo) che, senza lo scopo di ottenere un godimento o un piacere, si battono fino alla morte. E similmente fra gli uomini, coloro che o per la patria o per i loro genitori o per i propri figli si lasciano uccidere, giacché non farebbero, non avendo alcun piacere da sperare dopo la morte, se non fosse che naturalmente il principio identico del bello e dell'onesto (τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν) attira a sé costoro o tutti i viventi dotati di animo nobile ». Cfr. anche i passi raccolti dall'ANNIM intorno alla virtù, o vedi qui appresso la nota al n. 35.

35 (187, III, 49 A., 125 P.). DL, VII, 127; CICERONE, *De fin.*, IV, 79, ecc. <sup>a</sup>).

La virtù è per sé sufficiente a dare la felicità.

a) Si possono aggiungere parecchi dei passi raccolti dall'ANNIM nel vol. III, § 5; specialmente i nn. 50, 51, 59. Questa massima zenonica è connessa evidente-

mente con quella del *summum bonum*. Se la virtù è abito morale e regolato dall'idea del bene, e questa rappresenta tutta la felicità conforme alla natura umana, la virtù è la sola che conduca ad essa e non ha bisogno di altro. Cfr. anche il n. 36.

36 (188, 189 A., 126.). CICERONE, *Acad. post.*, I, 7, 35; id., *De finibus*, IV, 47, 48, 60 <sup>a</sup>).

Tutti gli elementi della felicità si trovano nella vita virtuosa <sup>b</sup>). Non esiste alcun bene all'infuori di ciò che è, in modo assoluto e unico, il bene in sè, che è l'onesto <sup>c</sup>).

Il bene ha una sua peculiare attrattiva per cui si fa desiderare <sup>d</sup>).

All'infuori della virtù, non c'è cosa alcuna che importi per il conseguimento del bene. Ma, se le altre cose non hanno alcun pregio come fattori della felicità, esse sono tuttavia in grado di eccitarne più o meno il desiderio <sup>e</sup>).

<sup>a</sup>) Ho procurato di liberare il pensiero di Zenone dagli elementi polemici che l'attorniano nei passi citati. Data l'importanza della materia, stimo utile indicare via via nelle note le parole ciceroniane a cui mi riferisco.

<sup>b</sup>) *Acad. post.*, I, 35: « Zeno igitur nullo modo is erat qui, ut Theophrastus, nervos virtutis incideret, sed contra, qui omnia quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret » (continua nella nota c).

<sup>c</sup>) Loc. cit. (vedi la nota b) « nec quidquam aliud numeraret in bonis, idque appellaret honestum, quod esset simplex quoddam et solum et unum bonum ». Parole che io intendo come se dicessero: « nec quidquam aliud numeraret in bonis (quam) quod esset simplex quoddam et solum et unum bonum ». L'inciso « idque appellaret honestum » ha reso possibile un certo mutamento di costruito, per cui forse si potrebbe giustificare la mancanza del *quam*. Però indubbiamente il testo tradizionale è ambiguo, o induce per lo meno a credere che la virtù si identifichi con l'onesto. Vedi la nota b) al n. 34 e cfr. qui appresso la nota d).

<sup>d</sup>) *De fin.*, IV, 60: « Zeno autem quod suam, quod propriam speciem habeat cur appetendum sit, id solum bonum appellat, beatam autem vitam eam solum quae enim virtute degatur ».

<sup>e</sup>) *De fin.*, IV, 47: « orraro Zenonem qui nulla in re nisi in virtute propensionem ne minimi quidem momenti ad summum bonum adipsendum esse diceret et, cum ad beatam vitam nullum momentum oia(e) res habere(n)t, ad appetitionem rerum esse in his momenta diceret ». Il passo è stato corretto così dall'Arnim; ma non credo che sia stato ancora sufficientemente sanato. Per il senso pare preferibile *cetera* (così P.) invece di *ea res*. Per il tratto che segue, § 48, compreso dall'Arnim nello stesso frammento, vedi sopra, n. 25, nota e).

37 (III, 124-126 A., om. P.). STOBEO, *Ecl.*, II, 83, 10; 84, 4; DL, VII, 105.

Le cose conformi a natura hanno stima, quelle contrarie hanno disistima <sup>a</sup>).

Stima in senso assoluto hanno le cose che conferiscono al vivere secondo natura; in senso relativo, le cose per sè indifferenti, se possono accordarsi con la vita secondo natura <sup>b)</sup>.

a) Sui termini ἀξία, ἀπαξία, vedi n. 40, nota a).

b) La dottrina è presentata in formulazioni tardive, secondo Dione (di Babilonia), secondo Antipatro, secondo Crisippo. Ho procurato di estrarne il nocciolo zenoneo primitivo. Il principio di valutazione è indispensabile per la teoria degli ἀδιάφορα. Le determinazioni e distinzioni sul modo d'intendere il termine ἀξία, benchè non ripugnanti all'idea del maestro, paiono frutto della speculazione della Scuola.

38 (191 A., 130 P.). CICERONE, *Acad. post.*, I, 36.

Tutte le altre cose che sono nel mezzo, tra il vero bene e il vero male, non sono nè beni, nè mali; tuttavia alcune sono conformi a natura, altre no, e anche qui sono vari gradi intermedi.

Le cose conformi a natura si debbono prendere e tenere in qualche considerazione; quelle contrarie a natura si debbono respingere e disprezzare; le intermedie sono indifferenti <sup>a)</sup>.

a) Il PEARSON osserva, p. 170 s., che non si può essere sicuri nell'attribuire a Zenone questo riassunto di dottrina stoica, e nondimeno, non c'è ragione di escludere che Zenone abbia ossegitata la suddivisione degli ἀδιάφορα.

39 (190, III, 70 A., 128 P.). STOBEO, *Ecl.*, II, p. 57, 19.

Gli enti si dividono in buoni, cattivi e indifferenti. Buoni (o beni) sono i così fatti: intelligenza, temperanza, giustizia, forza e tutto ciò che è virtù o partecipa della virtù. Cattivi (o mali) i così fatti: stoltezza, dissolutezza, ingiustizia, viltà e tutto ciò che è vizio o partecipa del vizio. Indifferenti i così fatti: la vita e la morte, la celebrità e l'oscurità, il dolore e il piacere, la ricchezza e la povertà, l'infermità e la buona salute, e cose simili a queste <sup>a)</sup>.

a) Gli esempi qui raccolti sono probabilmente quelli a cui si allude nel nn. 40 o 41.



40 (192-194 A., 131 P.). STOBEO, *Ecl.*, II, p. 84, 21; CICERONE, *Acad. post.*, I, 37; id., *De finibus*, III, 52.

Delle cose che hanno stima <sup>a)</sup>, alcune ne hanno molta, altre poca. Similmente, delle cose che hanno disistima <sup>b)</sup>, alcune ne hanno molta, altre poca. Orbene, quelle che hanno molta stima si chiamano « promosse » <sup>c)</sup>, quelle che hanno molta disistima si dicono « retrocesse » <sup>d)</sup>.

Quando si dice « promosso », s'intende qualcosa per sè in-differente, che noi eleggiamo per ragione di preferenza <sup>e)</sup>. Lo stesso discorso si fa per il « retrocesso », e gli esempi secondo il principio di analogia sono gli stessi <sup>f)</sup>. Nessuno dei beni è promosso; perchè i beni hanno già di per sè il massimo della stima; laddove il promosso, trovandosi in un posto secondario e con una stima minore, si avvicina in qualche modo alla natura dei beni. Anche a corte, del resto, il re non è uno dei promossi, cioè dignitari, bensì tali sono quelli che vengono dopo di lui <sup>g)</sup>.

Le cose promosse non sono tali nel senso che contribuiscono alla felicità o aiutino a raggiungerla, ma solo in quanto è necessario preferirle alle retrocesse <sup>h)</sup>.

a) Zenone introduce una terminologia propria (le fonti lo notano espressamente, per es. CICERONE, *De finibus*, III, 51 « cum uteretur in lingua copiosa factis tamon nominibus et avvis »); e anche in italiano bisogna far sentire in qualche modo la singolarità dell'usato nell'attribuire significati nuovi a parole esistenti e nel crearne altre più o meno bizzarre (cfr. la nota a) al n. 23). « Stima », *ἀξία*, è il valore della cosa in sè, o il valore che alla cosa si attribuisce. Il concetto è tutt'altro che preciso.

b) *Ἀπαξία*, quasi « diminuzione, e sottrazione, di valore », non può sia stato mai usato fuori del Portico. Zenone trovava nell'uso l'aggettivo *ἀπᾶξιος*, *indignus*, e il verbo *ἀπαξιών*, *dedignari*, che possono avergli suggerito la sua coniazione. Non sarebbe però impossibile un uso del vocabolo nel senso di « rinvillo », ribasso di prezzo, o di « deprezzamento ».

c) *Προηγμένα*, *producta*, *praeposita*, *praecipua*, *prometa*, propriamento: cose messe, o mandate avanti. Vedi anche la nota e).

d) *Ἀποπροηγμένα*, pareva impossibile fuori di questa terminologia coavezionale, dove essa si giustifica, più che altro, col desiderio della simmetria, e risponde ad *ἀπαξία*. Cicero ne traduce *reiecta* e *remota*; evidentemente non ebbe il coraggio di coniare a sua volta termini come *deproducta*, *depraeposita*, quali l'analoga richiedeva.

e) Κατὰ προηγούμενον λόγῳ: cfr. nota b) del n. 41. È notevole il fatto che Zenone volle accostare di proposito i verbi *προάγω* « mandare avanti » e *προηγέμαι* « essere a capo, guidare, andare avanti ».



f) Gli esempi si possono vedere nei nn. 39 e 41.

g). «U<sup>1</sup> enim, inquit (Zeno), nemo dicit la regia regem ipsum quasi productum esse ad dignitatem — Id est enim *πρὸνυμένον* —, sed eos qui in aliquo honore sunt, quorum ordo proxime accedit, ut secundus sit, ad regnum principatum, sic in vita non ea quae secundum locum obliant, *πρὸνυμένα*, idest producta, uominentur. Quae vel ita appellemus — Id erit verbum a verbo, — vel, ut dudum diximus, *praeposita* vel *praecipua*, et illa *reiecta*», Cic., *De fin.*, III, 52.

h) La critica (probabilmente, accademica) di questa dottrina è riferita da PLUTARCO, *De Stoicorum repugnantibus*, 30, p. 1047 E: «A Zenone è successo il caso di colui che si trova ad avere del vino inacidito, e non può venderlo nè come vino nè come aceto: il suo *promosso* non va nè come *bene* nè come *indifferente*».

41 (192-194, III, 127-130 A., om. P.). STOBEO, *Ecl.*, II, 84, 18;  
CICERONE, *De finibus*, III, 50-54; id., *Acad. post.*, I, 37;  
DL, VII, 106.

Tra le cose indifferenti alcune hanno in sè qualche motivo di essere scelte, altre di essere rigettate, altre non hanno motivo alcuno in un senso o nell'altro.

Hanno motivo di essere scelte, e si chiameranno *promosse*<sup>a)</sup>, le cose suscettibili di stima considerevole, rispetto ad altre, secondo un criterio di prelazione<sup>b)</sup>; hanno motivo di essere rigettate, e si chiameranno *rimosse*, le cose soggette a disistima.

Il termine *promosso* non si può applicare ai beni che raggiungono il massimo della stima; esso rappresenta quasi un secondo grado, che in certo modo confina col bene. Anche in una reggia il promosso o prelato<sup>c)</sup> non è il re, ma qualcuno della sua corte, cioè di quelli che vengono dopo di lui.

Promosse sono quelle tali cose non come elementi o coefficienti della felicità, ma in quanto è necessario sceglierle a preferenza delle rimosse.

Esempi di cose promosse sono:

nel campo spirituale: l'ingegno, l'arte, il profitto, ecc.;  
nel campo fisico: la vita, la salute, la robustezza, la buona complessione, l'integrità delle membra, la bellezza;  
nel mondo esterno: la ricchezza, la fama, la nobiltà, ecc.

Esempi di cose rimosse:

nel campo spirituale: l'ottusità, la rozzezza, ecc.;

nel campo fisico: la morte, l'infermità, la debolezza, la cattiva costituzione, la mutilazione, la bruttezza, ecc.;

nel mondo esterno: la povertà, l'oscurità, la volgarità, ecc.

a) Su questa terminologia vedi la nota *d* al n. 40.

b) κατὰ προηγούμενον λόγον nel senso usuale dello parole dovrebbe significare «in conformità di una ragione che guida, e che presiede»; ma sembra, d'altronde, naturale in Zenone che προηγούμεναι sia usate nel senso di προάγω. Cfr. n. 40, nota c. Nel passo di Stobaeus non mancano esempi di tale scambio tra le voci dei due verbi; o le correzioni introdette qua e là dagli editori sono state fatte senza tener conto delle singolarità di Zenone in materia di lingua e di stile.

c) Il passo di Cicerone (cfr. n. 40, nota *d*) serve a correggere Stobaeus. Ma dove per congettura del Madvig si legge προηγμένων, hanno probabilmente ragione i codici, che danno προαγόμενον. La corruzione è solo nelle parole che precedono (ἐν ἀλλήτων invece di ἐν αὐτῇ τὸν), ed è stato giustamente corretto, salvo che, davanti a un errore evidente, non c'è motivo di eccedere nella correzione.

## VI

### SULLE PASSIONI

Περὶ παθῶν.

#### Introduzione.

I frammenti di quest'opera sono scarsi, ma tali da rivelare la sua importanza e l'azione che essa esercitò sui successori di Zenone. Ognuno di essi deve avere trattato nella scuola un argomento così essenziale per la dottrina morale; ma opere speciali sono attestate soltanto per Herillos, Sphairos e Crisippo. Nel patrimonio comune è presumibile che molto risalga al fondatore: non, forse, le troppo sottili distinzioni tra le passioni affini, ma certo l'energico rifiuto ad ammettere nell'anima del sapiente la più blanda e più tenue e più sensibile forma di passione.

Seguendo in gran parte l'Arnim, raccolgo qui soltanto quei passi in cui o è certa o è molto probabile la paternità di Zenone.

#### Frammenti.

1 (205 s., 208 A.).<sup>a)</sup>

\* Definizione della passione: « moto dell'anima contro natura e aberrante dalla retta ragione »<sup>b)</sup>; più brevemente<sup>c)</sup>: « appetizione smodata, o troppo violenta »<sup>d)</sup>.

<sup>a)</sup> Fonti principali: Cic., *Tusc.*, IV, 11 e 47 (segno rispettivamente con C e Ci questi due paragrafi in cui la *definitio* di Zenone è data in modo quasi identico

DL, VII, 110; Stob., *Ecl.*, II, 7, 1, p. 39<sup>r</sup>, 5 W. e II, 7, 2, p. 44, 4 W., II, 7, 10, p. 88, 11 [risp. S, S<sup>1</sup>, S<sup>2</sup>. In A. il passo è riportato al fr. 205 insieme coi passi di Cic. e DL, S<sup>1</sup> e S<sup>2</sup> formano il fr. 203]; THEMISTIUS, *De anima*, 906, Spongoi, II, 197, 24.

b) C e C<sup>1</sup>: *ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*. DL ἀλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις. Così anche in S.

c) C: *quidam brevius*; C<sup>1</sup>: *vel brevius*.

d) C o C<sup>1</sup>: *appetitus vehementior*. In forma di commento C<sup>1</sup> aggiunge: *vehementior autem intellegatur is qui procul absit a naturae constantia*. S e S<sup>1</sup>: ὀρμη πλεονάζουσα, ma S aggiunge καὶ ἀπειθῆς τῷ αἰρουντι λόγῳ. In S<sup>1</sup> segue un breve commento: «Non dice 'disposta ad eccedere', ma che è già in eccesso; non è in potenza, ma piuttosto in atto».

2 (cfr. 206 A.). Stob., l. c., d [v. la nota al n. 1].

La passione è un correre sbigottito <sup>a)</sup> dell'anima.

a) La parola πτοία è caratteristica per lo stile di Zenone. (Cfr. per es. IV, 23, 34, 40). È propriamente *trepidatio*, cieco volo di uccelli spauriti; o Stob. commenta «paragonando al volo degli uccelli la mobilità del passionale». Ma πτοία significa anche 'foia', accesso violento di libidine; e il doppio senso deve aver contribuito a fare scegliere da Z. questo termine a preferenza di altri più semplici e più chiari.

3 (cfr. 206 A.). Stob., l. c., S<sup>2</sup> [v. la nota a al n. 1].

Ogni foia <sup>a)</sup> è passione, e viceversa, ogni passione è foia <sup>b)</sup>.

a) πτοία, vedi 2, a. a).

b) Questa terminologia dov'essere rimasta nella Scuola, se crediamo all'A., III, 378. Ma ivi è riportato questo stesso passo di Stobeo, e probabilmente per questo punto almeno, è dottrina di Z. piuttosto che di Crisippo.

4 (207 A.). Cic., *Acad. Post.*, I, 38.

\* Gli altri filosofi consideravano come naturale la passione e pensavano a un elemento irrazionale dell'anima, distinto dalla ragione. Z. considera la passione come volontaria e la fa derivare da un falso giudizio della ragione <sup>a)</sup>. Perciò, mentre gli altri filosofi raccomandano di circoscrivere e ridurre al minimo la passione, Z. dice ch'essa deve essere distrutta, estirpata dall'anima del sapiente <sup>b)</sup>.

a) Cfr. THEMISTIO, l. c. [v. la nota al n. 1]: «non hanno torto i seguaci di Zenone considerando le passioni dell'anima umana come deviazioni della ragione o come giudizi errati». Questo idee vanno chiarite o precisate con ciò ch'è detto noi n. 5.

b) Cfr. A., III, 417, dove è nominata Zenone, ma dove la paternità di questa morale austera è insegnata anche a Pitagora: *Illi enim quae Graeci appellant πάθη, nos perturbationes* [terminologia eleuteriana, cfr. 1 a)] *possumus dicere, ... asserunt extirpari posse de mentibus et nullam fibram radicemque vitiorum in homine omnino residere, meditatione et assidua exercitatione virtutum.* (S. Girolamo, ep. 132, 1).

5 (209 A.). GALENO, *De Hippocr. et Plat. placitis*, V, 1 (V, 429 K., p. 405, ed. IV. Müller); ibd., IV, 3 (V, 377 K., p. 348, ed. IV. Müller) [indico i due passi con G e G<sup>1</sup>].

\* Zenone non pensava che le passioni fossero i giudizi in sé, bensì le sopravvenienti contrazioni ed effusioni, esaltazioni e depressioni <sup>a)</sup>.

a) È seguito il testo G. Poco diversamente in G<sup>1</sup>: ... « le irrazionali contrazioni e umiliazioni e rimorsi, esaltazioni ed effusioni ». Questo pensiero di Zenone è chiarito in Crisippo (III, 381 A): « Non ogni giudizio è passione, ma quello che eccita un'appetizione violenta e smodata ».

6 (210 A. + II, 766 A.). GALENO, o. e., III, 5 (V, p. 332 K., p. 299 ed. IV. Müller) DL, VII, 158.

Timori, dolori e altri cotali affetti dell'anima si manifestano nel cuore <sup>a)</sup>.

Le cause dei perturbamenti sono le alterazioni dello spirito <sup>b)</sup>.

a) Come centro, secondo Z., della vita, dell'intelligenza e della ragione, cfr. di questa raccolta, IV, 20.

b) Nel riassunto di DL questo principio si trova subito dopo la spiegazione del suono, cfr. sopra, IV, 3. Sul valore del termine « spirito » nella dottrina di Z. cfr. IV, 4-8. La caratteristica frase al περί τοῦ πνεύματος τρεῖς « le alterazioni (che avvengono) nello spirito » si cerca invano nell'indice dell'Adler.

7 (211 A.) DL, VII, 110. STOB., *Ecl.*, II, 7, 10, p. 88, 14.

I generi principali <sup>a)</sup> delle passioni sono desiderio, timore, dolore, piacere.

a) « I più alti », τὰ ἀνοτάτω γένη è terminologia propria di Zenone, come attesta DL [le parole « come dice Z. nell'opera sulle passioni » sembrano riferirsi precisamente a τὰ ἀνοτάτω γένη. Il termine non rimase nella Scuola, dove si parlò piuttosto di « passioni generali » γενικά πάθη (III, 385 A.) e semplicemente si considerarono le quattro passioni come quelle a cui si riducevano tutte le altre].

- 8 (212 A.). CIO., *Tusc.*, III, 74, 75; GALENO, *De Hipp. et Plat. placitis*, IV, 7 (p. 416 K., p. 391, Iv. Müller).

Il dolore è l'opinione recente <sup>a)</sup> della presenza del male.

a) L'assuefazione al dolore può giungere fino all'annullamento di esse. Perciò Z. credette dover introdurre la parola πρόσφατος, recens, nella definizione. La forma precisa di questa può desumersi da Galeno: λύπη ἐστὶ δόξα πρόσφατος τοῦ κακὸν αὐτῷ [cioè τῷ διζήζοντι] παρῆναι « il dolore è l'opinione recente che uno ha di avere un male presente ». Da essa si ricava una formula più breve, che è quella tradotta nel testo, δόξα πρόσφατος κακοῦ παρούσης. Cicerone si riporta a Zenone solo per quanto riguarda il recens; additur ad hanc definitionem a Zenone recte ut illa opinio praesentis mali sit recens.

- 9 (213-214 A.). LATTANZIO, *Div. inst.*, III, 23; *epist. ad Pen- tad.*, 38; CIO., *Pro Murena*, § 61.

\* La misericordia fa parte dei difetti e vizi dell'anima <sup>a)</sup>. Misericordioso è l'uomo stolto e leggiero <sup>b)</sup>.

Il sapiente non si commuove a favore di chiechessia; non condona a nessuno una colpa commessa. Non è da uomo forte il lasciarsi vincere dalle preghiere e distogliere dalla giusta severità <sup>c)</sup>.

a) Lattanzio insiste anche altrove su questa dottrina stoica, per es. *Div. Inst.*, VI, 10 (III, 450 A.).

b) Cio., l. c., *neminem misericordem esse nisi stultum et levem*.

c) Cio., l. c., *viri non esse neque exorari neque placari*.

- 10 (215 A.). SENECA, *De ira*, I, 16, 7.

Anche nell'animo del sapiente, pur dopo sanata la piaga, rimane la cicatrice. Perciò egli proverà degli accenni e delle ombre di passioni, ma delle passioni stesse sarà sgombrato <sup>a)</sup>.

a) Anche attraverso la traduzione e il rimaneggiamento di Seneca, non è difficile sentire lo stile immaginoso e conciso di Zenone. Ciò aumenta il rimpianto che di tutta l'opera sullo passioni non siano rimasti altri frammenti. La dottrina si può ricostruire abbastanza sicuramente attraverso le elaborazioni posteriori della Scuola stoica.



## VII

### DEI DOVERI

Περὶ τοῦ καθήκοντος.

#### Introduzione.

Un'opera con questo titolo viene attestata anche per Cleante, per Sphairos e per Crisippo. Se le notizie sono esatte, il trattato di Cleante su questo argomento comprendeva tre libri, quello di Crisippo era forse più che il doppio. Si può quindi supporre che anche Zenone, scrivendo intorno al dovere, componesse un'opera non troppo concisa e sommaria: non si limitasse, cioè, a fissare il concetto di καθήκον, ma lo applicasse anche ai vari problemi della vita morale, e magari desse qualche saggio di quella casistica di cui doveva poi fare sfoggio la sua Scuola. Ciò naturalmente non poteva avvenire senza entrare più o meno in altri argomenti affini, che potevano essere più ampiamente svolti in altre opere speciali. Da ciò deriva una grande incertezza nell'assegnazione dei frammenti, quando mancano indicazioni nelle fonti. Ho riunito qui per semplice congettura quelli che mi sono parsi più adatti ad una trattazione del dovere secondo il pensiero di Zenone e anche in conformità della sua maniera drastica e originale di esprimersi.

Per le relazioni di questa teoria zenonea dei doveri con le teorie antropologiche, cfr. IV, 25, nota c.

## Frammenti.

- 1 (230 A., cfr. III, 493 s. 498) DL, VII, 107, 108. STOB., *Ecl.*, II, 7, 8, p. 85, 13 W.; CIC., *De fin.*, III, 58.

Convenevole (*cathecon*) <sup>a)</sup> è quello che, quando sia compiuto nell'azione, si può pienamente giustificare avanti alla ragione <sup>b)</sup>. Esempio: la coerenza nella vita, un principio naturale che si estende anche alle piante e agli animali, i quali noi vediamo svolgersi e agire in modo conforme alla propria natura. Quel principio stesso, applicato all'animale ragionevole, dà la formula « coerenza nella vita » <sup>c)</sup>. Il *cathecon* è quindi un atto inerente alle istituzioni conformi alla natura <sup>d)</sup>.

<sup>a)</sup> DL, VII, 25 nota che Zenone inventò il termine καθήκον o fu il primo a scrivere sull'argomento. In un altro luogo (VII, 107) dà ragione del vocabolo: ἀπὸ τοῦ κατὰ τινὰς ἵκειν, « dal convenire a certe persone ».

<sup>b)</sup> In CIC., I. e., *est autem officium quod ita factum est ut eius facti probabilis ratio reddi possit*.

<sup>c)</sup> Tanto il termine tecnico καθήκον quanto l'esempio riferito da DL e da Stobeo, mostrano come il καθήκον non fosse considerato da Z. come una norma, un imperativo, ma come una conseguenza del principio fondamentale dell'etica stoica: vivere secondo natura. Cfr. di questa raccolta, IV, 25 ss.

<sup>d)</sup> Questo luogo, da DL, VII, 107, è stato omissso da A. 230, ma vedi III, 493.

- 2 (231 A.). CIC., *Acad. Post.*, I, 37.

Tra l'azione virtuosa (*catorthoma*) e l'azione viziosa (*hamartema*) trovano posto il convenevole e lo sconvenevole <sup>a)</sup>. Solo l'azione virtuosa è bene, e solo il suo contrario è male; il convenevole e il suo contrario sono cose indifferenti <sup>b)</sup>.

<sup>a)</sup> Z. per questo usava in frase « contro il convenevole », παρὰ τὸ καθήκον, come appare da STOB., *Ecl.*, II, 7, 8, cfr. in CIC., I. e., *officium et contra officium*. Con poca differenza dice poco dopo *officia servata praetermissaque*.

<sup>b)</sup> Propriamente stanno nel mezzo (*media sunt*). Non sappiamo se già Zenone dava la più esatta classificazione che troviamo negli espositori della dottrina stoica; per es. DL, VII, 108 (III, 495 A.): τὰ μὲν καθήκοντα, τὰ δὲ παρὰ τὸ καθήκον, τὰ δ' οὐτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον.

3 (232 A.). CIO., *De fin.*, IV, 56.

\* Mitigando il suo principio severo, Zenone ammise tra il sommo bene e il male estremo cose indifferenti, ma più o meno accettabili<sup>a)</sup>; e così tra l'azione perfetta e l'errore mise vari gradi di cose convenevoli e doveri intermedi<sup>b)</sup>.

a) Vedi di questa raccolta, IV, 30-40.

b) « Prima concesso che si chiamassero apprezzabili quelli che noi chiamiamo beni e si giudicassero conformi alla natura, o cominciò ad ammettere che per il perfetto sapiente, cioè per l'uomo giunto al massimo della felicità, tuttavia rappresenta qualche vantaggio l'avere anche quello che egli non ha il coraggio di chiamare beni, ma riconosce conformi alla natura ». CIO., l. c., o poco appresso: « ammisso che alcune cose sono tollerabili, altre no, perchè alcuni trascurano solo pochi punti del convenevole, altri ne trascurano molti; e quindi gli stolti sono alcuni affatto incapaci di divenire savi, altri invece, potrebbero, se ci si mettessero di proposito, acquistare la sapienza ».

## 4 (239 A.). ATENEIO, VI, 233 BC.

\* Riguardo alle ricchezze, tutto il resto è indifferente, tranne il modo di usarle da uomo onesto. Il sapiente rinunzia a cercare la ricchezza, come non si propone di fuggirla, ma in via di preferenza<sup>a)</sup> prescrive l'uso di un'agiatezza modesta e non eccessiva. La disposizione dell'animo verso le cose che non sono nè belle nè brutte dev'essere scevra di timori e di fanatismi: quelle conformi a natura si usano alla maniera comune; le altre non devono far paura: bisogna astenersene non per timore, ma a ragion veduta.

a) προηγούμενως; cioè nel senso delle cose 'promosse'; cfr. di questa raccolta IV, 40 e 41.

5 (240 A.). STOBEO, *Flor.*, VI, 20 (I, 285 Hense).

I piaceri del mangiare e del bere si acquistano facilmente con la fatica; ma gli uomini preferiscono averli dall'arte del cuoco<sup>a)</sup>.

a) Come esempio delle deviazioni dall'ordine naturale Z., al pari dei celesti suoi maestri, addusse la vana ricerca dei piaceri della gola. Il *cathecon* in questo campo esige che il piacere sia cercato per le vie naturali, cioè procurandosi un buon appetito mediante gli esercizi fisici. Una conclusione a cui era giunto già Socrate.

- 6 (229). SENECA, *Epist.*, 83, 9; FILONE, *De plantatione Noe*, II, p. 356 Mang., § 176 Wendland.

Nessuno confida un segreto a un ubbriaco; ma ognuno lo confida a un uomo retto: dunque l'uomo retto non sarà mai ubbriaco <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Un altro oscapio del modo come si può riconoscere il convenevole in un campo che a prima vista può sembrare indifferente.

- 7 (241 A.). CLEMENTE, *Strom.*, II, 20, 125 P., p. 494, S., p. 177.

« Vorrei piuttosto contemplare un solo indiano intanto che si lascia rosolare <sup>a)</sup>, che imparare tutte le dimostrazioni intorno alla [resistenza alla] fatica e al dolore » <sup>b)</sup>.

<sup>a)</sup> *αροστόμεων* « mentre si fa arrostito lentamente ». Allude ai Ginnosofisti indiani, famosi per lasciarsi abbrustolire esponendosi al sole per molte ore di seguito. Questa è l'interpretazione più ovvia. Meno probabile è che si alluda alla fine del celebre Kalnos, l'indiano massosi al seguito di Alessandro Magno. Prima di gettarsi addirittura sul rogo, Kalanos stette un pezzo lì accanto a farsi bruciare dalle fiamme.

<sup>b)</sup> La sentenza, che porta impronte sicure dello stile di Z., potrebbe essere, anche per il modo come è riferita (*ἔλεγε* = solea dire), piuttosto un apoftegma che un passo di un'opera. E tuttavia, niente vieta di supporre che Z. stesso avesse occasione di riordare in uno scritto una delle sue sentenze preferite.

- 8 (242 A.). ATENEIO, XIII, 565 D <sup>a)</sup>; CIC., *De nat. deorum*, III, 77 <sup>b)</sup>.

« Quelli che fraintendono i miei discorsi e non li comprendono appieno, riusciranno esosi e taccagni, allo stesso modo come quelli che deviano dalla setta di Aristippo riescono dissoluti e petulanti » <sup>c)</sup>.

<sup>a)</sup> Antigono Caristo, che è qui la fonte di Ateneo, diceva rivolgendosi a Stolei dell'età sua: « Quell'uomo sapiente ch'era Zenone, col presentimento di quello che sarebbe stata la vostra vita e la vostra luttuosa condotta, diceva », ecc. Il fondatore di una scuola non può non accorgersi delle possibili deviazioni ai suoi seguaci. Ad Antigono pare dono profetico quello che è in realtà giudizio perspicace di un uomo esperto.

<sup>b)</sup> È piuttosto un'applicazione fatta da Aristotele: ... *Aristo Chius dicere solebat nocere audientibus philosophos iis qui bene dicta male interpretarentur: posse enim asotos ex Aristippi, acerbos e Zenonis schola exire.* (V. Aristotele, fr. 318 A.)

<sup>c)</sup> Anche per questa sentenza si può ripetere l'osservazione fatta al fr. 7, n. b).

9 (243 A.). Musonio περὶ κουράς presso STOBEO, *Flor.*, 6, 24 (I, 289 Hense) = *Musonii Rufi Reliquiae*, ed. O. Hense, p. 115, 4.

Bisogna farsi tagliare i capelli per la stessa ragione per cui si deve coltivare la chioma, cioè per conformarsi alla natura: per non essere dalla chioma gravati e impacciati in una attività qualsiasi <sup>a)</sup>.

a) Siamo nello stesso ordine d'idee che ci presentano specialmente i frammenti 5 o 6. Il principio del *cathecon* può essere applicato a una quantità di piccoli problemi della vita pratica. Questa della κουρά sembra un'argomentazione, tra seria o comica, contro i cinici che volevano la barba lunga o la chioma intonsa per non togliere all'uomo niente di ciò che la natura gli ha dato.

---





## VIII

### DELL'UNIVERSO E DELL'ESSERE

Περὶ τοῦ ὅλου < ἢ περὶ τῆς οὐσίας >.

#### Introduzione.

Col titolo Περὶ τοῦ ὅλου sarebbero garentiti nelle citazioni solo quattro frammenti 3, 25, 21, 19 (97, 102, 117, 119 A.). Per affinità di materia mi è parso poterne aggiungere alcuni altri, dati senza indicazione dell'opera a cui risalgono. Ma una citazione di DL (85 A.) ci pone davanti al titolo περὶ οὐσίας non registrato nel catalogo dello stesso DL (41 A.).

La materia di questo frammento (4) è tale da indurci a ricercare:

- 1) se altri frammenti siano riportabili a uno scritto περὶ οὐσίας;
- 2) se, data la natura di tali frammenti, esista un rapporto (e quale?) tra il περὶ τοῦ ὅλου e il περὶ οὐσίας.

La prima ricerca, condotta con un criterio di verosimiglianza, per procedimento analogico, rende probabile l'assegnazione al περὶ οὐσίας dei fr. 86-93 A. Ma che cosa vieterebbe di arrivare fino ai seguenti 95-105? Niente altro che il trovare qualcuno di essi espressamente assegnati al περὶ τοῦ ὅλου. E se i due titoli si riferissero alla stessa opera? Anche il secondo numero del catalogo lacriziano è un esempio di doppio titolo (che l'Arnim pare sia stato in dubbio di sdoppiare; v. l'*Appendix*, I, p. 71, ai numeri I e XIV). Se poi si guarda alla dottrina, si troverà più che naturale un titolo doppio περὶ τοῦ ὅλου ἢ περὶ < τῆς > οὐσίας, per un'opera che gettava i fondamenti della fisica stoica.

Un dubbio può nascere sul titolo *περὶ φύσεως*, che ricorre una volta sola, fr. 176 A. Ma il destino, di cui lì si parla, può essere considerato rispetto all'uomo, all'*ἄρμῃ*, al problema della libertà (cfr. II, 974 ss. A.). Quindi è probabile che la citazione *περὶ φύσεως* debba lì integrarsi: *περὶ ἄρμῃς ἢ περὶ ἀνθρώπου* φύσεως. Cfr. il capitolo IV (V) di questa raccolta.

I frammenti riportabili al *περὶ τοῦ ὅλου* si lasciano aggruppare per affinità di argomenti in modo che si può guadagnare uno schema approssimativo della trattazione generale.

È verosimile che i concetti di universo e mondo venissero presentati e definiti da principio (1-3) e subito dopo si venisse a parlare degli elementi costitutivi, cioè della materia e dei principi informatori dell'esistenza (4-7); il che includeva una definizione anche dei termini *causa*, *essenza*, *sostanza*, *qualità*. A proposito della qualità (8) ricorrevano probabilmente nell'opera le distinzioni in qualità attive e passive (II, 405-411 A.), ma anche alcuni concetti non comuni, come quello circa la natura del colore (9), che pare non abbia riscontro nella letteratura stoica posteriore a Zenone. Dopo ciò, si trattava più particolarmente del mondo considerato come organismo vivente (10-13), e si dava la debita importanza al cielo, all'etere, ai fenomeni celesti, spiegandoli con l'attività del fuoco come elemento cosmico (14-21). Da questa parte era ovvio passare a una storia del mondo (23-26), e questa storia doveva essere preceduta dalle prove contro l'eternità di esso (22).

Al quadro generale dell'opera può mancare qualche tratto magari importante; e forse ci sarà dato scoprirne più d'uno quando esamineremo gli scritti affini che sorsero più tardi dal seno della Scuola. Ma intanto quello che abbiamo è sufficiente a farci apprezzare l'energia con cui era concepita e svolta in quest'opera di Zenone una spiegazione logica di tutto l'essere e del mondo fenomenico. Qua e là, attraverso le compilazioni e i rifacimenti delle nostre fonti, vediamo alcuni tratti personali dello stile scientifico di Zenone. Il suo modello è, anche in questo, Aristotele; ma egli vi porta di suo la tendenza a una schiettezza estrema, e il disprezzo dei mezzi termini. Nella lingua pare che egli rifugga da ogni affettazione, e non sia alieno dal creare neologismi di vocaboli e di frasi, quando il suo pensiero non trova sufficienti i mezzi di espressione del vocabolario usuale.

## Frammenti.

- 1 (II, 522-524 A.). SESTO, *adv. math.*, IX, 322; AET., II, 1, 7; ACHIL., *Isag.*, 5, p. 129.

\* L'universo si distingue dal tutto. L'universo è il mondo; il tutto comprende anche il vuoto che è fuori del mondo. L'universo è finito, perchè il mondo è finito; il tutto è infinito, perchè infinito è il vuoto fuori del mondo <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Terminologia: universo τὸ ὅλον — tutto τὸ πᾶν — mondo ὁ κόσμος — vuoto κενόν — finite πεπερασμένοις — infinite ἀπειρος.

- 2 (94-96 A., P. 70, 69). TEMISTIO, in *Phys.*, 40 b Speng., II, 284, 10; AET., *Plac.*, I, 18, 5 e 20, 1; DL, VII, 140; FILOPONO, in *Arist. Phys.*, p. 613, 23.

\* Il vuoto non esiste nel mondo, ma fuori di esso si estende all'infinito <sup>a)</sup>.

C'è differenza tra vuoto, luogo, spazio <sup>b)</sup>: vuoto è assenza di corpi, luogo ciò che è occupato da un corpo, spazio ciò che è occupato temporaneamente o parzialmente <sup>c)</sup>, come avviene nel boccale di vino.

<sup>a)</sup> Probabilmente venne qui riferito anche le parole di DL, l. c.: «Il qual vuoto è incorporeo; e per incorporeo s'intende ciò che, potendo essere occupato da corpi, non è occupato». Ma ci dev'essere un malinteso, perchè ciò che qui spiega il termine 'incorporeo' (ἀσώματος) è piuttosto la spiegazione del termine vuoto (κενόν). Cfr. A., I, p. 26, 28; ma credo che ci sia una lacuna in DL.

<sup>b)</sup> κενόν, τόπος, χώρα. P., 125, rinvia a SESTO, *adv. math.*, X, 2, 3 (II, 505 A.) e a CRISIPPO presso STON., *Ecl.*, I, p. 161, 8 (II, 503 A.). La dottrina di Z. concilia qui la concezione platonica (nel *Timeo*) con quella di Aristotele.

<sup>c)</sup> ἐκ μέγους pare usato anche nel senso di ἐν μέγας o ἀπὸ μέγους.

- 3 (97 A., II, 531). DL, VII, 143; AET., II, I, 2; TEODORETO, *Graec. aff. cur.*, IV, 15.

Il mondo è uno <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Come sostenere dell'unità del mondo Z. è messo insieme con Talete, Pitagora, Anassagora, Parmenide, Melisso, Eraclito, Platone e Aristotele. Tutta questa schiera è contrapposta a quella di coloro che affermano la pluralità dei mondi: Anassimandro, Anassimene, Archelao, Senofane, Digenes, Leucippo, Democrito ed Epicuro.

4 (85 A., II, 300, P. 35). DL, VII, 134, ecc. <sup>a)</sup>.

\* L'universo ha due principii; uno passivo, la sostanza informe, la materia; l'altro attivo, la mente, Iddio. Questo secondo principio penetra nella materia, produce i quattro elementi <sup>b)</sup> e crea <sup>c)</sup> tutte le cose.

<sup>a)</sup> La forma dossografica del passo è su per giù la stessa nelle altre fonti, che sono ACUILLE T., p. 124 E.; FILONE, *de prov.*, I, 22; AETIO, I, 3, 25; TRONORETO, *Gr. aff. cur.*, IV, 12. Il P. aggiunge SESTO, *adv. math.*, IX, 11 (= 11, 301 A.).

<sup>b)</sup> Il P. ricorda la differenza posta dagli Stoici fra i termini ἀρχαὶ e στοιχεῖα, cfr. fr. II, 299 A. (DL, VII, 134).

<sup>c)</sup> Stando a DL, Zenone avrebbe usato la parola δημιουργεῖν, cioè un termine di spiccata impronta platonica, come tutta questa dottrina è presa su per giù dal *Timeo*, e conforme anche alle vedute di Aristotele. Cfr. P., p. 86 s.

5 (89 A.). ARIO DID., fr. 18, p. 457 Diels (in STOBEO, *Ecl.*, I, p. 138, 14 W.)

\* La causa è un perchè; l'effetto è un accidente.

La causa è sostanza; l'effetto è un predicato <sup>a)</sup>.

È impossibile che ci sia la causa e manchi l'effetto <sup>b)</sup>.

<sup>a)</sup> Può servire di spiegazione il passo di SESTO, *adv. math.*, IX, 211 (II, 341 A.): «Secondo gli Stoici ogni cagione è una sostanza che ad un'altra sostanza produce qualcosa di non sostanziale; per esempio una sostanza è il coitello, che ad un'altra sostanza, la carne, produce l'esser tagliata, non sostanziale, ma predicativo; e similmente la sostanza fuoco alla sostanza legno produce il bruciare, predicato». Come si è detto altrove (IV, 4), nel linguaggio stoico σῶμα 'corpo' è usato anche nel senso di 'sostanza' e ἀσώματον 'incorporeo' ha anche il senso di 'immateriale' o di 'astratto'.

<sup>b)</sup> Seguono nel testo dossografico e sono riprodotte dall'A., l. c., queste parole: «Questo discorso ha un significato siffatto: cagione è ciò per cui una cosa avviene, per esempio per l'intelligenza avviene l'intendere e per l'anima il vivere e per la saggezza l'esser saggi. Infatti è impossibile che, se uno ha la saggezza, non sia saggio, o se ha l'anima, non viva, e se ha l'intelligenza, non intenda». Qui abbiamo, mi sembra, un commento e un'interpretazione, non abbiamo più il testo di Zenone, che è caratterizzato dalla sua nervosa brevità.

6 (90 A.). CICERONE, *Acad. Post.*, I, 39.

Niente può essere prodotto da un'entità incorporea: tutto ciò che agisce e produce effetti è materiale <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Seguono in CICERONE, l. c., le parole: «nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur posse esse non corpus». Dove è certo un malinteso in quel *quod efficeretur*. Abbiamo visto sopra (n. 5), che l'effetto è incorporeo. Come sia nato

l'equivoce si può vedere da Sesto, *adv. math.*, VIII, 263 (II, 363 A.): «l'incorporeo non può essere nè attivo nè passivo» (non può agire su qualcosa, nè può subire un'azione altrui). Sicchè *quod efficeretur* avrebbero reso malamente πάχων τι? Preferisco credere che in Cic. debba leggersi *afficeret* e *afficeretur*.

7 (86-87 A., cfr. II, 316, P. 49-51). CALCIDIO, in *Tim.*, 290, 294; STOB., *Ecl.*, I, 11, 5 a, p. 132, 26 W. (ARIO DIDIMO, fr. 20 D.); DL, VII, 150; EPIFANIO, *Haeres.*, I, 5 (DDG, p. 588).

\* Essenza <sup>a)</sup> e materia sono da distinguere. Rame, oro, ferro sono la materia degli oggetti che si fabbricano da questi metalli, non sono l'essenza, che è quella che dà alle dette cose e a tutte le altre la loro ragion d'essere.

Essenza è, dunque, la materia primordiale e il sostrato di tutte le cose <sup>b)</sup>.

Altro è materia ed essenza universale, altro materia ed essenza di singoli esseri; quella non è suscettibile di aumento o diminuzione, mentre la materia degli esseri singoli aumenta e diminuisce <sup>c)</sup>. Attraverso l'essenza passa la ragione, cioè Dio, inseparabile da essa, e penetrante in essa come il seme negli organi genitali.

<sup>a)</sup> La parola usata da Zenone è sempre οὐσία. Calcidio rende ora con *substantia*, ora con *essentia*. Nel testo zenonico doveva ricorrere anche il termine ὑποκείμενον. Calcidio lo rende con *fundamentum*.

<sup>b)</sup> La definizione doveva, so Calcidio, come pare, tradurre alla lettera, suonare così: οὐσία δ'ἐστὶν ἡ πρώτη ὕλη καὶ τὸ ἀρχαιότατον ὑποκείμενον τῶν ὄλων. Cfr. P., p. 93, che reca i passi del Peripatetico in proposito.

<sup>c)</sup> Perché il passo di DL abbia senso, conviene interpungere: καλεῖται δὲ διχῶς οὐσία τε καὶ ὕλη· ἡ τε τῶν πάντων καὶ ἡ τῶν ἐπὶ μέρους. Senza interpunzione si avrebbe il senso «tanto la universale quanto la particolare prende i due nomi *essenza* o *materia*». Il che è poi smentito subito dopo con la contrapposizione ἡ μὲν οὖν τῶν ὄλων... ἡ δὲ τῶν ἐπὶ μέρους, che mostra come οὐσία τε καὶ ὕλη sia inteso come un termine unico. Il διχῶς dunque è detto con riferimento all'universale e al particolare.

8 (92 A., P. 53). GALENO, *Comm. in Hipp. de humoribus*, I, XVI, 32 K.); id., *de nat. facult.*, I, 2.

\* Sostanza e qualità sono compenstrate interamente tra loro <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Cfr. II, 462 A., dallo stesso GALENO, *de nat. fac.*, II, 3: «La natura che forma le parti e le fa crescere gradatamente si ostende corto in esso da un capo



all'altro; compenetrandolo in tutto o per tutto, non già solo esteriormente, lo forma, lo nutre, lo fa crescere... non c'è punto che non sia da ossa toccato, elaborato e disposto».

Confutazione di questa dottrina della  $\mu\acute{\iota}\xi\varsigma$  in SESTO, *PH*, 11, 57-62.

9 (91 A., P. 78). STOB., *Ecl.*, I, 16, 1; AETIO, I, 15, 6 (DDG, p. 313); GALENO, *Hist. phil.*, 27 (DDG, 616, 2).

I colori sono atteggiamenti primordiali della materia <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> P., p. 132, osserva che questo è l'unico frammento di Zenone relativo ai colori; e ricorda la teoria epicurea presso LUCREZIO, II, 795 ss.

10 (88 A., P. 50). CALCIDIO, in *Tim.*, c. 292.

\* Questa essenza è finita <sup>a)</sup>, unica, e comune sostanza di ogni cosa che esiste; divisibile e soggetta a ogni sorta di mutamenti. Si spostano, infatti, le parti di essa, ma non periscono. Prestandosi a comporre ogni sorta di figura, come cera che si può conformare in mille modi <sup>b)</sup>, non ha una sua propria qualità <sup>c)</sup>; e nondimeno non si presenta mai se non congiunta e inseparabilmente connessa con qualche qualità. Non avendo nè principio nè fine, poichè non sorge dal nulla e non si riduce al nulla, non è priva di uno spirito e vigore eterno, che secondo ragione la muove, talora tutta quanta e talora in parte, ed è cagione di sì frequente e impetuoso mutamento dell'universo. Ora, questo spirito movente non è la natura, ma l'anima, e beninteso, razionale, che dà vita al mondo sensibile e gl'imprime la bellezza di cui esso risplende. Sicchè il mondo è animato, beato e divino.

<sup>a)</sup> P., p. 97, ricorda la confutazione che di questo principio stoico facevano gli epicurei, LUCR., I, 1008-1051 (più esattamente 998-1051), DL, X, 41. Cfr. USENER, *Epicurea*, p. 295 ss.

<sup>b)</sup> P., p. 98, cita SESTO, *adv. math.*, VII, 375 e confronta OVINIO, *Met.*, XV, 169.

<sup>c)</sup> «... neque formam neque figuram nec ullam omnino qualitatem propriam fore censet fundamenti rerum omnium sive». Teoria, come nota il P., p. 98, conforme all'insegnamento peripatetico.

11 (II, 526, 528, om. P.). DL, VII, 135-137 s., 142; ARIO DID., fr. 29 e 38 D.

\* Mondo ha tre significati: 1) lo stesso essere divino che ha la sua peculiare proprietà dalla sostanza universale; 2) il



prodotto dell'attività divina nella composizione e distribuzione degli elementi, nei corpi celesti e nei fenomeni naturali; 3) il complesso dell'essere divino e delle cose create.

Il mondo (nel primo senso) è uno, e si chiama dio, mente, fato, Giove, e riceve parecchie altre denominazioni <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Più sviluppata è questa dottrina nel fr. 29 di Aaio DIDIMO (A., II, 528): «... si dice mondo (nel terzo senso) anche il domicilio degli dei e degli uomini o di tutte le cose che per essi esistono. Come, infatti, si dice città in doppio senso, il luogo di residenza o il complesso dei cittadini o di tutto ciò che con essi risiede, così anche il mondo è una città, per così dire, costituita dagli dei o dagli uomini, in cui gli dei hanno la signoria e gli uomini son sudditi; ed hanno società fra loro in quanto partecipano del λόγος, che è una legge naturale (cfr. Cic., *de leg.*, II, 10, III, 316 A.: «lex vera atque princeps... ratio est recta summi Iovis»), mentre tutti gli altri esseri esistono per cagion loro. E per conseguenza si deve ritenere che abbia cura degli uomini il dio che governa il tutto, ed è benefico o benigno, caritativo e giusto, e fornito di tutte le virtù.»

12 (110-114 A., P. 59-63). SESTO, *adv. math.*, IX, 85, 104, 107, 110; CIGERONE, *de nat. d.*, II, 21 s. (III, 22 s.).

Il mondo è il prodotto più perfetto della natura, e si può provare con buoni argomenti che esso è un essere vivente animato intelligente e razionale.

Ciò che fa uso della ragione è superiore a ciò che è privo di ragione; ma non c'è nulla di superiore al mondo; dunque il mondo ha l'uso della ragione <sup>a)</sup>.

Ciò che è privo di sentimento e di ragione non può produrre da sé un essere vivente fornito di sentimento e di ragione; ma il mondo genera esseri viventi e forniti di ragione; dunque il mondo è un essere vivente e fornito di ragione.

Se dall'olivo nascessero flauti melodiosamente sonanti, dubiteresti un momento che l'olivo avesse una certa conoscenza dell'arte auletica? E se i platani producessero corde armoniosamente vibranti? Certamente riconosceresti nei platani il possesso della musica. Perchè, dunque, non s'avrebbe a ritenere animato e sapiente il mondo che genera dal proprio seno esseri animati e sapienti?

Ciò che emette dal proprio corpo il seme dell'essere razionale è razionale anch'esso; ma il mondo emette da sé il

seme del razionale <sup>b)</sup>; dunque il mondo è razionale <sup>c)</sup>. E' ciò implica la dimostrazione della sua esistenza <sup>d)</sup>.

La natura universale abbraccia le nature particolari, comprende perciò in sé le nature razionali, e deve essere razionale essa stessa, perchè non è possibile che il tutto sia inferiore alla parte.

Ciò eh'è privo di senso non può avere una parte senziente; ma il mondo ha parti senzienti, dunque il mondo non può essere privo di senso <sup>e)</sup>.

a) Così in Cicerone o Sesto; quest'ultimo aggiunge: «l'essere intelligente è superiore al non intelligente, e l'animato all'inanimato; ma nulla è superiore al mondo; dunque il mondo è animato e intelligente».

b) Secondo un'altra versione (considerata dall'A., I, p. 33, 14 nota, come commento e spiegazione di Stoici posteriori) «contiene in sé gli elementi sensibili (σπερματικοὶ λόγοι) degli animali razionali». Per un altro accenno agli σπερματικοὶ λόγοι cfr. l'Appendice di questo capitolo, p. 92.

c) «...prendendo lo spunto da Senofonte», dice Sesto (A. 113); e in verità l'argomentazione di Zenone ha qualche analogia con la conclusione del ragionamento dei *Memorabili*, I, 4, 2-5, 8, o non sarà troppo arrischiato (benchè il P., p. 118, sia d'altro avviso) pensare che Zenone citasse Senofonte. Cfr. DL, VII, 1 (A., I, p. 1, 21). L'indice dell'Adler è incompleto per questa parte.

d) Queste ultime parole sono un commento di Sesto, o anch'esse riassumono Zenone? Bekker proponeva τοῦ θεοῦ invece di τοῦτου («e ciò implica l'esistenza di Dio»).

e) L'ordine di questo argomentazione sarà stato diverso. Quello che importa è il loro comune carattere e l'appartenenza ai περὶ τοῦ ὅλου.

13 (99 A., P. 67). STOB., *Ecl.*, I, 19 A., p. 166, 4 W.; (ARIO DID., *fr. phys.*, 23 D.).

Tutte le cose del mondo, aventi una loro propria esistenza e conformazione <sup>a)</sup> hanno le parti tendenti per forza d'attrazione <sup>b)</sup> verso il centro del tutto; e così avviene del mondo stesso; sicchè si ha ragione di dire che tutte le parti del mondo gravano verso il centro del mondo, e specialmente le parti fornite di peso; e questo stesso fatto spiega il permanere del mondo nel vuoto infinito <sup>c)</sup>, e similmente il permanere della terra nel mondo, poggiando in equilibrio sul centro di esso <sup>d)</sup>.

Non si può dire in modo assoluto che il peso sia qualità inerente al corpo; anzi sono privi di peso l'aria e il fuoco; pure anche essi tendono in certo modo al centro della sfera

universale; ma prendono consistenza sulla superficie di essa, in quanto per loro natura, vanno in alto, non avendo in sè alcun peso <sup>e)</sup>.

In modo analogo a questi due elementi il mondo stesso è privo di peso, perchè, del resto, la sua composizione totale racchiude elementi pesanti ed elementi senza peso.

Quanto alla terra, si ritiene che in se stessa sia fornita di peso, ma in grazia della sua posizione centrale, siccome i corpi pesanti tendono al centro, essa si mantiene nel posto che occupa <sup>f)</sup>.

a) «... consistenti secondo una propria costituzione» (οὐνεοῦντα κατ'ἰδίαν εἶναι). Sui vari significati di εἶς v. l'indice dell'Adler. Il senso tecnico nel linguaggio stoico può essere reso con «organismo», se questa parola, d'antica origine, non pare troppo moderna.

b) «... le parti hanno un trasporto (φορὰ) verso il mezzo».

c) Lo spazio infinito che circonda il mondo assorbirebbe le parti di questo e ne favorirebbe la dispersione, se non ci fosse la forza di gravità che tiene insieme le parti del mondo.

d) «... non assolutamente (πάντως) un corpo ha peso». La teoria della gravità o leggerezza, non relativa, come nel nostro linguaggio moderno, ma assoluta, risale ad Aristotele. P., p. 123, cita Stron., *Ecl.*, I, 19, 1: τῆς κατὰ τόπον κινήσεως τὴν μὲν ἀπὸ τοῦ μέσου γίνεσθαι, τὴν δὲ ἐπὶ τὸ μέσον, τὴν δὲ περὶ τὸ μέσον· πυρὸς μὲν οὖν καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ μέσου, γῆς καὶ ὕδατος ἐπὶ τὸ μέσον, τοῦ πέμπτου περὶ τὸ μέσον.

e) Per avere un senso plausibile, ho modificato l'interpunzione così: ἀραγε εἶναι ἀέρα καὶ πῦρ, τείνεσθαι δὲ καὶ ταῦτά πως ἐπὶ τὸ τῆς ὀλῆς σφαίρας τοῦ κόσμου μέσον· τὴν δὲ σύστασιν πρὸς τὴν περιφέρειαν αὐτοῦ ποιεῖσθαι, ὅσοι γὰρ κτλ.

f) Su questa teoria della posizione centrale della terra nel cosmo, Zenone s'intratteneva anche nel commento a Esiodo, cfr. 105 A. (vedi XI, 2 P., nota b). La dottrina è considerata indiscussa, per es., in Ciccone, *de nat. d.*, I, 103: «Nam locus quidem ille etiam naturalis quod alie animis sunt suis est cuique proprius, ut terra infimum teneat» ecc.

Tutta questa dottrina della gravità e del centro cosmico aveva una confutazione epicurea in Lucrezio, I, 1052-1105, passo lacunoso e inutile.

14 (115 A., 65 P.). ACHILLE TAZIO, *Isag. in Ar.*, 5, p. 129 e.

Il ciclo è la parte estrema dell'etere. Da esso e in esso tutte le altre cose che esistono; e ciò è evidente, perchè esso abbraccia tutto fuorchè se stesso. Nessuna cosa comprende se stessa, ma ognuna è capace di comprendere il diverso da sè <sup>a)</sup>.

a) Cfr. DL., VII, 138: «Cielo è il cerchio estremo, in cui risiede la divinità». Il P. ricorda ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 5: ἡ μὲν γῆ ἐν τῷ ὕδατι, τοῦτο δ'ἐν τῷ ἀέρι,

οὗτος δ' ἐν τῷ αἰθέρι, ὃ δ' αἰθήρ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὃ δ' οὐρανὸς οὐκ ἐστὶ ἐν ἄλλῳ. Direi oho, appoggiandosi ad Aristotele, Zenone però introduce una modificazione alla dottrina del maestro: l'etere non è diverso dal cielo; si chiama cielo la parte estrema dell'etere, cioè al confine col vuoto che circonda l'universo.

15 (93 A., P. 76). STOBEO, *Ecl.*, I, 8, 40 e, p. 104, 7 W.); (ARIO DIDIMO, 26 D.); SIMPLICIO, *Comm. ad categ.*, 80 a 4.

Il tempo è intervallo <sup>a)</sup> di moto; e insieme, è anima e norma di velocità e lentezza dei singoli esseri; e in conformità di esso cominciano, finiscono, esistono tutte le cose.

<sup>a)</sup> διάστημα: può rendersi anche con « ostensione », o « distanza ». Ma P., p. 130, ricorda opportunamente VARRONE, *L. L.*, VI, 3, « tempus esse dicunt intervallum mundi motus ». L'idea di Zenone è che il tempo quale noi lo cogliamo potrà essere relativo, ma può regolarsi sul tempo assoluto, che è inerente nella vita del mondo.

16 (116 A., P. 64). AET., II, 11, 4; STOB., *Ecl.*, I, 23, 1.

Il cielo è igneo <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Stobeo mette Zenone insieme con Parmenide, Ernelito e Stratone.

17 (171-172 A., P. 46-48). CICERONE, *de nat. d.*, II, 57 s. (cfr. DL, VII, 156, STOB., *Ecl.*, I, 1, 29 b, n. 37, 20).

\* La natura è fuoco industrioso, che procede con metodo nella 'produzione. Il più alto merito dell'arte è nel creare e produrre; ora, ciò che nelle nostre arti si compie per mezzo delle nostre mani, lo stesso, con molto maggiore abilità, si compie dalla natura, cioè dal fuoco industrioso, e maestro di tutte le altre arti. Sicchè la natura non è soltanto industriale, ma è artista, e prevede e provvede tutto ciò che può essere opportuno e utile.

Come tutti gli esseri viventi nascono e crescono dai loro semi e sono in essi virtualmente racchiusi, così il fuoco primigenio che è l'essenza del mondo ha in sé le ragioni di tutto lo svolgimento della natura <sup>a)</sup>.

... I suoi moti sono tutti volontari; tendenze, aspirazioni e propositi e consentanee attività sono in esso come nell'uomo.

<sup>a)</sup> Mi pare evidente che nel testo ciceroniano non c'è senso, se non si ammette una lacuna tra *sic natura mundi* e *omnis motus habet voluntarios*.

18 (120 A., P. 71). ARIO DIDIMO, *fr. phys.*, 33; (STOB., *Ecl.*, I, 25, 3, p. 213, 15 W.).

\* Il Sole, la Luna e ognuno degli altri astri è intelligente e saggio, e igneo, di fuoco « artefice ». Sono, infatti, due specie di fuoco: il fuoco distruttore <sup>a)</sup> che trasforma in sè il proprio alimento; e il fuoco artefice, che accresce e conserva la vita, qual è il calore nelle piante e negli animali, che è poi tutt'uno con la vita <sup>b)</sup> e con l'anima. Di questo fuoco appunto è la sostanza degli astri. Il Sole e la Luna hanno un doppio movimento, uno al disotto del mondo da oriente a oriente <sup>c)</sup>, l'altro in senso inverso al mondo, passando da un segno dello zodiaco all'altro.

a) Prepr. « senz'arle », cioè aliena dalla virtù operativa e vitale del fuoco « artefice ».

b) ὁ δὲ φύσις καὶ ψυχὴ, dove la φύσις è per le piante quelle che la ψυχὴ è per gli animali.

c) Da completare, almeno per il senso « da oriente a ponente visibilmente, e invisibilmente da ponente a oriente ».

19 (119 A., cfr. II, 650, P. 73) DL, VII, 145 (cfr. CIC., *de nat. d.*, II, 103).

\* Si ha l'eclissi di sole quando la luna si viene a porre innanzi al sole dalla parte a noi rivolta. Si vede infatti che nelle congiunzioni essa si avvicina e lo nasconde, e poi di nuovo se ne allontana; l'osservazione si può fare per mezzo di un catino pieno di acqua <sup>a)</sup>. L'eclissi di luna avviene quando la luna viene a trovarsi nell'ombra gettata dalla terra, e ciò accade solo nel plenilunio, quantunque nel corso del mese la luna si trovi in opposizione; perchè nel suo movimento obliquo <sup>b)</sup> rispetto al sole sporge con la larghezza ora più a nord e ora più a sud; ma quando il suo disco è nella stessa direzione di quello del sole e di quello frapposto, e quindi diametralmente opposto al sole, allora avviene l'eclissi <sup>c)</sup>.

a) Cfr. BOLL in PAULY-WISSEWA, *RE*, VI, 2319, 31.

b) κατὰ λεξὲν ὡς πρὸς τὸν ἥλιον κινουμένη. P. addita in DL, VII, 141 ἐλκεσθῆ, un equivalente di κατὰ λεξοῦ.

c) P. nota che questa spiegazione della eclissi non ha niente di specificamente stoico, risalendo a Talete, i Pitagorici, Empedocle, Anassagora.



20 (122 A.). SENECA, *Nat. quaest.*, VII, 19, 1.

\* Le stelle si accostano tra loro e congiungono i loro raggi in modo da produrre con tale associazione di luce l'immagine di una stella allungata <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Si tratta probabilmente delle comete, per le quali Zenone avrebbe una spiegazione diversa da quella degli stoici posteriori (vedi A., II, 692 e III, VI, Boetho, 7).

21 (117 A., P. 74) DL, VII, 153 s.

\* Il baleno è accensione delle nubi per sfregamento tra loro o per rottura prodotta dal vento. Tuono è il rumore che esse fanno per le dette ragioni. Il fulmine è infiammazione violenta che precipita sulla terra dalle nubi che vengono in attrito o si squarciano <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Anche qui il P., p. 129, osserva che non c'è niente di specificamente stoico. Per la dottrina di Epicuro, cfr. LUCREZIO, VI, 96 ss., 160 ss., 246 ss. Idee simili erano in circolazione già al tempo di Aristofane, cfr. *Nucole*, 404 ss. Alla dottrina stoica pare che si riporti LUCANO, I, 151 s.

Qualitor expressum ventis per nubila fulmon  
Aetheris impulsu sonitu, etc.

22 (106 A., 56 P.). FILONE, *De aeternitate mundi*, 23 s., p. 35, 13 Cum.

(I.) Se la terra non avesse un'origine relativamente recente <sup>a)</sup>, oramai non si dovrebbe più vedere in essa alcuna parte sporgente: i monti si sarebbero abbassati, i colli sarebbero tutti livellati alla pianura. Con tante piogge che ogni anno, cominciando dall'eternità, si rovesciano sulla terra, sarebbe naturale che le parti elevate fossero qua franate per opera dei torrenti, là sprofondate e avvallate, in modo da avere dappertutto una superficie uniforme e piana. Ora, invece, i continui dislivelli e le vette di monti innumerevoli che s'innalzano fino al cielo <sup>b)</sup>, sono indizii del fatto che la terra non è eterna; giacchè, come dicevo, lungo il corso di un tempo infinito, essa avrebbe dovuto divenire, per effetto



delle piogge, piana e traversabile <sup>c)</sup> da un capo all'altro. La natura dell'acqua, infatti, è tale che, specie se si abbatte da luoghi altissimi, qua strappa e travolge con violenza, là con un gocciare continuo incava e scalza la terra più dura e sassosa, non meno di quel che farebbero gli scavatori.

(II.) Eppure il mare si è ridotto da quello che era. Lo attestano le più celebri delle isole, Rodi e Delo che in antico erano invisibili trovandosi sommerse dalle acque, ma più tardi, venendo a diminuire la massa liquida del mare, emersero e divennero visibili, come ci insegnano le notizie raccolte e registrate <sup>d)</sup> intorno ad esse. Delo, anzi, fu chiamata anche Anafe <sup>e)</sup>, sicchè tutti e due i nomi rendono testimonianza della leggenda <sup>f)</sup>; chè, siccome si rivelò e si rese manifesta, vuol dire che in antico era occulta e invisibile <sup>g)</sup>. Inoltre, vasti e profondi seni di grandi mari si prosciugarono e divennero continenti, e poi, coltivati a semina e a piantagioni, formarono parte, tutt'altro che sterile, dei paesi adiacenti, pur rimanendo in essi certi indizi della loro antica sede sottomarina, i sassolini, le conchiglie e altri corpi siffatti, quali i flutti sogliono rigettare sulle spiagge. Onde anche Pindaro a proposito di Delo dice <sup>h)</sup>:

Salve, o creata dagli dei, rampollo delizioso,  
pei figli di Latona dalle lucide trecce,  
o figlia del mare, o immoto portento dell'ampia terra,  
a cui i mortali danno il nome di Delo, e i beati dell'Olimpo  
chiamano astro lungisplendente della terra oscura <sup>i)</sup>.

« Figlia del mare » dice il poeta alludendo al fatto suddetto.

Ora, se l'acqua diminuisce, diminuirà anche la terra, e in lunghi periodi di anni si esaurirà del tutto l'uno e l'altro elemento, come si consumerà anche tutta l'aria scemando a poco a poco, e tutte le cose si ridurranno a una sostanza unica, quella del fuoco.

(III.) Si corrompe certamente un tutto le cui parti si corrompono; ma le parti del mondo sono tutte soggette a corruzione; dunque il mondo è corruttibile.

Per cominciare dalla terra, qual mai parte di essa, piccola

o grande che sia, non si dissolverà col tempo? I sassi anche i più duri non si ammolliano e marciscono? per debolezza della loro consistenza — che è tensione spirituale<sup>1)</sup>, un legame non infrangibile, ma solo difficile a sciogliersi — spezzandosi e spandendosi, dapprima si dissolvono in polvere minuta, e in seguito si disperdono e consumano. Che dire dell'acqua? se non è agitata dai venti, lasciata immobile, non diviene morta per la sua quiete? certo si altera, e manda un odore ingratisimo, come di un animale privato dell'anima. Quanto poi alle corruzioni dell'aria, tutti le conoscono; che suole divenire malsana, e consumarsi e in certo modo morire. Infatti, se cerchiamo non la speciosità delle parole, ma la verità, che cosa diremo che sia la pestilenza, se non una morte dell'aria, che spande il proprio male a distruggere tutti gli esseri dotati di anima? E quanto al fuoco, c'è bisogno di un lungo discorso? Se gli manca l'alimento, subito si spegne, divenendo, come dicono i poeti, zoppo da se stesso<sup>2)</sup>; onde sorretto si raddrizza, nel passeggiare della materia infiammata; ma quando essa è consumata, sparisce...<sup>3)</sup>.

... Qualecosa di simile si dice che capita ai serpenti nell'India. Si arrampicano sui più grandi tra gli animali, sugli elefanti, e si avvolgono loro attorno, lungo il dorso e il ventre, quindi, aperta una vena qualsiasi, attendono a bere il sangue succhiando con gran forza di fiato e con un sibilo intenso. E gli elefanti che si sentono consumare, fino a un certo punto resistono, saltando per mancanza d'altro rimedio, e percuotendosi i fianchi con la proboscide come per colpire i serpenti; ma poi, esaurendosi via via l'elemento vitale, non possono più saltare, e tuttavia si reggono in piedi, barellando, ma poco dopo, venuta meno la forza delle gambe, precipitano giù e muoiono di anemia. Però con la loro caduta fanno morire anche gli autori della loro morte; ecco in che modo: non trovando più nutrimento, i serpenti si accingono a sciogliere il legame che avevano stretto attorno alla vittima, desiderando ormai di liberarsi; ma gravati sotto il peso degli elefanti, rimangono schiacciati, massimamente se il suolo è per avventura brullo e sassoso. Con moti convulsi fanno di tutto

per sciogliersi, mentre sono impacciati dalla forza del corpo che li schiaccia, e in mille modi si esercitano in movimenti disperati e infruttuosi; ma da ultimo, come quelli che vengono lapidati o quelli che, investiti da un muro in rovina, non fanno a tempo a fuggire, non riuscendo neppure a metter fuori la testa, muoiono soffocati.

Se, dunque, ogni parte del mondo è soggetta a corruzione, è evidente che il mondo, composto di tali parti, non sarà eterno.

(IV.) Se il mondo fosse eterno, sarebbero eterni anche gli animali, e specialmente la specie umana, in quanto è superiore alle altre. [Ora non solo la specie non è eterna, ma], se si vuole investigare la verità nella storia della natura, [dobbiamo dire che l'uomo] è apparso tardi nel mondo <sup>o)</sup>. È verosimile infatti, anzi è necessario che insieme con gli uomini siano nate le arti, per così dire, coetanee ad essi <sup>p)</sup>, non solo perchè alla natura razionale è proprio procedere con metodo <sup>q)</sup>, ma anche perchè non è possibile vivere senza le arti...

Esaminiamo dunque i tempi delle singole arti senza curarci delle decantate invenzioni attribuite agli dei . . . . . <sup>r)</sup> . . . se non è eterno l'uomo nè alcun altro animale, sicchè [non sono eterni] neppure le regioni e gli elementi che li contengono, la terra, l'acqua e l'aria <sup>s)</sup>.

Da tutti questi argomenti si rende evidente che il mondo è perituro.

a) «Se la terra non avesse cominciato ad esistere» dice propriamente il testo; ma come debba intendersi, è chiaro dalla dottrina zenonea della palingenesia. Cfr. i frammenti 25, 28.

b) «Le elevazioni (prop. «eccedenze») di molti monti ad un'altezza eterea», cioè fino alla regione dell'etere, oltre il limite dell'atmosfera.

c) *λεωφόρος*, prop. «strada maestra», passaggio libero in ogni direzione.

d) *ἀναγραφείσθαι τὰ ὁνόματα* «indaghi registrate», cioè consegnate a documenti scritti.

e) Non so che altrove sia «registrata» questa confusione di Anaphe con Delo, nata probabilmente dal fatto che anche per Anaphe, ma dello Sporadi, come per Rodi o per Delo, esisteva la leggenda di un'improvvisa emersione dal fondo del mare. Vedi SCHOEFFER in PAULY-WISSOWA, *RE*, IV, 2462, 9 (2474, 57).

f) «A Delo diedero anche il nome di Anafo, con entrambi i nomi documentando il loro racconto».

g) Ἀνάφη è riportato ad ἀναφανεία «apparsa», e δῆλος vuol dire «manifesto», visibile. Nel testo la sintassi zoppica. Dovrà leggersi forse ἀδηλουμένη καὶ ἀφανής (ἐτόγγανεν) οὕσα τὸ πάλαι.

h) Fr. 37 Schroeder. Dello stesso componimento sono conservati alcuni versi (fr. 88) in STRABONE; X, p. 485.

i) Allusione al nome Ἀστερίη, che l'isola avrebbe avuto prima di essere culto dei Latoidi, quando era ancora un'isola flottante.

l) Sulla forza di coesione, cfr. II, 439 ss., A. Lo spirito che penetra tutti i corpi agisce come l'anima nell'uomo, cioè tiene legate le parti tra loro. La dottrina posteriore (ol νεώτεροι Στωικοί in II, 440, p. 145 A.) distingue gli elementi in due classi, secondo che hanno la forza di coesione per sé e per gli altri, o devono ricevere dagli altri questa forza: lo spirito e il fuoco formano la prima classe, la terra e l'acqua la seconda.

m) Evidentemente si allude alla figura di Ilefusto (Volcanus), che per Zenone s'identifica col fuoco, cfr. XI, 1 (169 A.). Sulla necessità del nutrimento per la vita del fuoco vedi CLEANTE, I, 501 A. (Cfr. II, 421).

n) Credo necessario rimettere una lacuna nel testo: La materia stessa, se è troppa, venendo tutta in una volta, soffoca il fuoco. Qualcosa di simile doveva esserci, perchè altrimenti, coi draghi indiani si salterebbe di palo in frasca. Lo Zeller uscirà dalla difficoltà con l'ipotesi che tutto il passo relativo al serpenti indiani fosse interpolato. A nessuno sfuggirà che l'osservazione sulla necessità dell'aria, cioè dell'ossigeno, perchè la fiamma non si spenga, è una preziosa divinazione, che non conviene lasciar perdere; o neppure attribuire a un ignoto compilatore o interpolatore dello scritto filoneo. Cfr. E. ZELLER, *Der Streit Theophrasts gegen Zeno, Hermes*, XI, 422 ss., o *Der Pseudophilonische Bericht über Theophrast*, ivl, XV, 137 ss.

o) ἀψύγρον «d'origine tardiva». Il che, come osservò il Pearsou, è solo apparentemente in contraddizione con la teoria dell'origine primigenia dell'uomo dalla terra; cfr. IV, 10 (I, 124 A.).

p) «Quasi della stessa età». È qui divinato un principio fondamentale dell'antropologia e dell'archeologia preistorica.

q) τὸ ἐμμέθοδον pare non sia usato altrove, e manca nell'indice dell'Adler. L'aggettivo ἐμμέθοδος «metodico», contrapposto ad ἀμέθοδος, ricorre una volta in SESTO, P. II, II, 21.

r) È scomparsa nella lacuna la dimostrazione dell'origine relativamente recente di tutte le arti umane.

s) Mi astengo da ogni congettura circa il senso probabile di questo passo lacunoso.

\* 23 (98 A.). ARISTOCLE presso Eusebio, *Praep. Ev.*, XV, 816 d.

\* Il fuoco è elemento universale <sup>a)</sup> i cui principii sono Dio e la materia, corporei l'uno e l'altra <sup>b)</sup>.

Nel corso dei periodi fatali l'universo intero va in fiamme, e quindi s'inizia una nuova costituzione mondiale <sup>c)</sup>.

Il fuoco primordiale è come un seme che ha in sé tutte le ragioni e le cause degli esseri che furono, che sono e che saranno <sup>d)</sup>: l'intreccio e la serie di esse (ragioni e cause e



loro effetti) è il fato, la scienza, la verità, la legge dell'esistenza: legge a cui non è dato sottrarsi e sfuggire. E per essa tutto il mondo è governato meravigliosamente, come nel più retto e giusto reggimento statale.

a) στοιχεῖον τῶν ὄντων. Cfr. CRISIPPO, 413 A. (II, 136, 11 ss.) κατ'ἐξοχὴν στοιχεῖον «elemento per eccellenza».

b) Il testo di Aristotele è qui rapidamente riassunto. Egli non manca di fare i riferimenti storici seguenti: il fuoco come elemento primordiale è dottrina di Eraclite; Dio e la materia come cause prime è dottrina di Platone, ma per Platone il primo agente è incorporeo, mentre per Zenone è un cerpe nel pari della materia.

c) εἴτ' αὖθις πάλιν διακομίσθαι: dovrà sottintendersi τὸ ὅλον e τὰ ὄντα. Cfr. CLEANTE, fr. 497 A. (I, p. 111, 20), ZEN., 107 A. (I, p. 32, 5).

d) Cfr. CLEANTE, fr. 497 A. (I, p. 111, 22 ss.).

24 (101 A.). AET., I, 16, 6 + 12, 4.

\* Il fuoco terrestre ha moto rettilineo; il fuoco celeste ha moto circolare.

25 (102 A., P. 52). ARIO DIDIMO, fr. 38 D.; DL, VII, 142 (cfr. 186).

La formazione del [nuovo] mondo dalla conflagrazione generale della materia <sup>a)</sup> dovrà compiersi entro il termine fatale <sup>b)</sup>, quando dal fuoco, attraverso l'aria, avverrà una conversione in acqua, e una parte di questa dovrà depositarsi e consolidandosi formare la terra, e del rimanente una parte continuerà ad essere acqua, l'altra, invece, evaporando diverrà aria, e nella sua parte più sottile si accenderà in fuoco <sup>c)</sup>; e la mescolanza degli elementi sarà una fusione, in quanto che col loro vicendevole scambio avverrà come un passaggio di un corpo intero attraverso un altro corpo <sup>d)</sup>.

a) Il testo di Ario Didimo è corretto, ma può essere in parte sanato con l'aiuto di DL. Per cominciare, διακόμηναι ἐκ τῆς οὐλοῦς dovrà intendersi ἐκ τῆς ἐκπεφυωμένης οὐλοῦς, cfr. DL ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐλοῦς τραπῇ κτλ.

b) ἐν περιόδῳ o è da correggere ἐν περιόδῳ, cfr. l'Index verborum dell'Adler, o da completare con un participio come τεταγμένη, εἰμαρμένη, ἡγήτῃ, e simili. Tuttavia cfr. κατὰ περίοδον «periodicamente» in MANCE ANT., X, 7, citato da P., e CERNUTO, 17, p. 95 Os., ἐν περιόδῳ.

c) Il senso è ricavato da DL τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαερωθῇ, καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλέον λεπυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ. In Ario Didimo le parole ἐκ τινὸς δὲ τοῦ ἀέρος possono difendersi col confronto della frase usata poco prima τὸ μὲν τι ὑφίστασθαι.

d) Qui DL non ci aiuta più/ Egli dice «o quindi per via di mescolanza da questi (elementi) nascono piante, animali e altri generi». Nel testo di Arlo Dilino l'A. ha notato la difficoltà, ma non pare abbia badato che l'inciso τῇ εἰς ἀλλήλα τῶν στοιχείων μεταβολῇ può nuirsi a ciò che segue forse meglio che alle parole precedenti. Intendiamo, infatti: τὴν δὲ μᾶλλον γίνεσθαι χρᾶσιν, ὅλου σώματος δι' ὅλου τινὸς ἐτέρου διερχομένου τῇ — μεταβολῇ.

26 (109 A., cfr. II, 625, P. 53). TAZIANO, *adv. Gr.*, 5; NEMESIO, *de nat. hom.*, 38.

\* Attraverso la conflagrazione il mondo si rinnova e ricomincia daccapo, ripetendosi in tutti i suoi particolari, con le stesse persone nelle stesse condizioni e attività, come dire Anito e Meleto per fare i delatori, Busiride per uccidere gli ospiti, Ercole per sostenere le sue fatiche <sup>a)</sup>.

a) Questa dottrina della palingenesia è più svolta naturalmente in Crisippo e successori (A., II, 623-631). Ma Taziano cita espressamente Zenone, o pare ovvio ritenere che egli per primo l'abbia annunziata, come prodotto della sua forma logica: identità di cause dovrà dare identità di effetti. Più tardi si vide l'impossibilità di mantenere l'identico attraverso le conflagrazioni, o si ricorse alla curiosa teoria dell'*indissimilis* (A., II, 626). Sul precondito pitagorico di questa dottrina cfr. P., p. 106.

## APPENDICE

(vedi sopra, n. 12, nota c, p. 82)

Non sembra attendibile quello che dice il commento di FILARGIO a Virgilio, *Georg.*, II, 336 (I, 108 A.), o almeno è difficile dare ad esso un'interpretazione conciliabile con la teoria della conflagrazione e della palingenesia. Tuttavia lo riportiamo perché il lettore possa giudicare da sé.

\* Varie cose nel mondo periscono, ma il mondo in sé dura in eterno, essendo racchiusi in esso gli elementi <sup>a)</sup> che riproducono le cose <sup>b)</sup>.

a) Giustamente annota l'A. che con questi *elementa* sono indicati i λόγοι σπερματικοί (sul quali v. sopra, n. 12, nota b).

b) Probabilmente qui si attribuisce a Zenone la teoria di Boetho (A., VI, 7, vol. III, p. 265 s.) o di Panezio.



## IX

### PROBLEMI OMERICI

Προβλημάτων Ὀμηρικῶν ε'

#### Introduzione.

Cinque libri di « Questioni omeriche » sono attestati soltanto nell'Indice di DL. Non c'è da meravigliarsi che l'opera avesse una tale estensione, se veramente, come appare dalle parole di Dione di Prusa (vedi più giù, fr. 1), il Filosofo seguiva passo passo l'*Iliade*, l'*Odissea* e il *Margite*, cercando di eliminarne tutte le contraddizioni. Il principio adottato era stato già enunziato da Antistene, a cui potè essere suggerito, oso dire, dal poema di Parmenide, dedicato parte alla Verità e parte all'Opinione (*Dόξα*). Ma Zenone volle applicarlo metodicamente, e dovè giungere, a quanto pare, a un'esauriente apologia di Omero. Quanto di questa apologia sia passato negli Scolii e in Eustazio, non è facile dire.

#### Frammenti.

1 (274 A.). DIONE DI PRUSA, LIII, 4.

Niente è da biasimare<sup>a)</sup> in Omero, poichè si può esporre e dimostrare che talune cose egli ha detto secondo la verità e altre secondo l'opinione, e perciò egli non è in contradi-

zione con se stesso in certi passi che si citano come contraddittorii<sup>b)</sup>.

a) Allusione palese alle critiche mosse ad Omero da parte dei filosofi, specialmente Senofane, Eraclito, e più di tutti, Platone.

b) Dione, l. c., dice: « Anche Zenone il filosofo ha scritto su l'*Iliade* o l'*Odissea*, e anche sui *Margite*, giacchè pare che anche questo poema appartenga ad Omero, o sia stato composto quando il poeta era ancora giovine o andava mettendo alla prova il suo talento poetico ». Segue la citazione riportata nel testo, e poi Dione aggiunge: « Questa spiegazione, che il poeta parlò ora secondo la verità e ora secondo l'opinione, l'aveva già sostenuta Antistene, ma Zenone soltanto l'applicò metodicamente all'esposizione particolareggiata dei poemi ».

2 (275 A.). STRABONE, I, p. 41, cfr. VII, p. 299 e XVI, p. 784.

\* Nell'*Odissea*, IV, 84, Zenone correggeva il testo tradizionale, mettendo addirittura gli Arabi al posto degli oscuri Erembi<sup>a)</sup>.

a) Il verso dice: Αἰθιοχὰς ὁ Ἰωάνης καὶ Σιδωνίους καὶ Ἑγεμβούς. Zenodoto al posto di καὶ Ἑγεμβούς sostituiva Ἄραβας τε. Strabone osserva che non c'è bisogno di porre in dubbio la genuinità della lezione tradizionale, e preferisce seguire Posidonio, che pensava gli Erembi come affini agli Arabi, o supponeva l'uno dei due nomi come equivalente all'altro.

## X

### DELLA LETTURA DEI POETI

περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως.

#### Introduzione.

Il titolo non si trova se non nell'indice di DL. Ma esso riceve un'indiretta conferma dal *de poetis audiendis* (πὼς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν) di Plutarco. Leggendo questo scritto si ha l'impressione che esso sia ispirato da uno scritto analogo più antico. Niente vieta di pensare che tale fonte sia proprio lo scritto di Zenone. Naturalmente Plutarco mantiene la sua consueta libertà di giudizio, e seguendo la sua tendenza eclettica, non manca di polemizzare, magari, con gli Stoici (per esempio, a p. 25 C, 31 E).

C'è però una parte in cui si parla delle παραδιόρθώσεις (I, 562 A) usate da Antistene e da Cleante. Che cosa si debba intendere per παραδιόρθωσις, si può ricavare dagli esempi che Plutarco adduce. Non vuol dire 'correzione marginale', nè 'cattiva correzione', ma piuttosto una correzione diversa dalle solite, una correzione che invece di mirare a stabilire il testo genuino, parte da esso per correggere (più per celia, che sul serio) l'autore. Cfr. 2 (219 A), che un tempo credetti appartenente alla *Repubblica* (FII, 9). Interessante è che Plutarco stesso citi una παραδιόρθωσις di Zenone, dopo aver detto che Antistene e Cleante usarono questo metodo. Evidentemente l'usò anche Zenone. Si confronti quello che si è detto a proposito delle « Questioni omeriche » (IX). Il metodo cinico dell'insegnamento è adottato e svolto da Zenone, e da lui trasmesso ai suoi successori.

## Frammenti.

- 1 (235 A.). DL, VII, 1, 21; TEMISTIO, VIII, p. 108 e (p. 129, 25 D); GIULIANO, *Or.*, VIII, p. 245 A. (= SUIDA, v. ὀρθῶς II b, 1238 B.; PROOLO, in *Op. et D.*, p. 200, 10 G. (Vedi le note in *Hesiodi Carmina*, ed. AL. RZACH, *Op. et D.*, 293, 295).

Nel testo di Esiodo <sup>a)</sup> bisogna leggere:

Ὀὔτος μὲν πανάριστος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται  
 ἐσθλὸς δ' αὖ κακείνος ὃς αὐτῷ πάντα νοήσῃ  
 Ottimo è quei che il buon consiglio ascolta,  
 Valente poi chi da sè tutto scorge

e non già, come si legge usualmente:

οὔτος μὲν πανάριστος ὃς αὐτῷ πάντα νοήσῃ  
 ἐσθλὸς δ' αὖ κακείνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται  
 Ottimo è quei che da sè tutto scorge,  
 Valente poi chi il buon consiglio ascolta.

La docilità e il saper profittare di un buon consiglio e metterlo in pratica—è virtù superiore e più regale che non sia l'intelligenza.

<sup>a)</sup> *Op. et D.*, 293, 295. Il v. 294 φρασσάμενος τὰ ν'ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ἦσιν ἀμείνω ὁ generalmente ignerato dagli autori antichi, ed è parso anche a qualche moderno una interpolazione (v. RZACH, l. c.). Infatti, pare sia messo lì a spiegare la frase πάντα νοήσῃ *tutto scorge*, agglungendo:

*vedendo ciò che poi fia per il meglio.*

- 2 (219 A.). PLUTARCO, *de poetis audiendis*, 11, p. 33 d.

Il detto di Sofocle

sempre colui che col tiranno traffica  
 schiavo è di lui, se pur vi giunga libero

va corretto così

schiavo non è, purchè vi giunga libero,  
 intendendo 'libero' tutt'uno con 'intrepido', 'magnanimo',  
 'incapace di avvilitarsi' <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Queste stesse frammento è stato già riportato tra quelli della *Repubblica*. Vedi la nota a F., II, 9.

## XI

### SULLA TEOGONIA DI ESiodO

εἰς Ἡσιόδου Θεογονίαν.

#### Introduzione.

Il commento alla Teogonia esiodea forse fu il saggio più ampio che Zenone diede della così detta "spiegazione fisica" o interpretazione della mitologia antica quale veste poetica di osservazioni sulla natura. Nell'Arnim (I, p. 71) sono indicati sei frammenti (100, 103-105, 167, 276). Con qualche probabilità se ne possono aggiungere altri cinque (118, 121, 168-170). Ma in alcuni casi, come per 103-105, non si tratta di frammenti diversi, ma di citazioni diverse di un unico passo dell'opera. Perciò, ho eredito necessario procedere a nuovi aggruppamenti delle fonti, e conseguentemente a una diversa numerazione dei frammenti stessi. Credo che un nuovo esame degli scolii alla Teogonia porterà a riconoscere altri frammenti del commento di Zenone.

#### Frammenti.

1 (167 + 169 A.). CICERONE, *de nat. de.*, I, 36; MINUCIO FELICE, *Oct.*, 19, 10.

\* Gli dèi di Esiodo non sono altro che gli elementi e i fenomeni naturali; per esempio, Giunone (Hera) è l'aria, Giove

(Zeus) è il cielo, Nettuno (Poseidon) il mare, Vulcano (Hephaistos) il fuoco, ecc. <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Piuttosto che un frammento (se ne potrebbero, volendo, cavare quattro frammenti, uno per ciascuno degli dèi nominati da Minnelo; Cleorone poi nomina anche Vesta, cioè Hestia) abbiamo qui un cenno sommario del metodo seguito da Zenone.

2 (103-105 A.). CORNUTO, c. 17; VAL. PROBO, a *Virg. Ecl.*, VI, 31; DL, VII, 137; Scolio ad Apollonio Rodio, I, 498; Scolio ad Esiodo Th., 117.

\* Il caos (*chaos*) è l'acqua, e prende questo nome dalla sua proprietà di effondersi (*chysis* 'effusione') <sup>a)</sup>.

L'acqua primigenia depositandosi diviene melma, che solidificandosi si fa terra <sup>b)</sup>.

Il terzo elemento <sup>c)</sup> è Amore (*Eros*), che rappresenta il fuoco; infatti l'amore è una passione piuttosto ardente <sup>d)</sup>.

<sup>a)</sup> Commento al v. 116 della Teogonia. La stessa dottrina, senza il nome dell'autore, in Filono, *de act. m.*, 225, 5 (II, 437 A.).

<sup>b)</sup> Commento al v. 117 della Teogonia. La terra si forma dal deposito o dalla pesatura (*ὄρεσις*) dell'acqua. Il vocabolo può risalire a Zenone (in questo senso, gli esempi registrati dai lessici sono più recenti; il vocabolo sembra più popolare in confronto di *ὄρεσις*), o meritava di essere registrato nell'*Indice* dell'Adler. Lo stesso dovrà dirsi del verbo *σπερμαίνεσθαι* 'solidificarsi' nello Scolio di Apollonio Rodio. DL, I, e., aggiunge: «In terra è nel centro del mondo». Vedi, VIII, 13 F, e specialmente la nota f a p. 83.

<sup>c)</sup> Dopo l'acqua o la terra. Il che vuol dire, come espressamente nota lo scoliasta, che Z. considerava spurio il v. 119 della Teogonia, in cui si parla del Tartaro. Di Eros si parla al v. 120.

<sup>d)</sup> Prop. «più igneo». Oltre la comune opinione e l'immagine poetica della fiamma d'amore, si può confrontare II, 875 A. (GALENO, *de causis pulsuum*, IV, 3) circa i rapporti tra il calore da un lato o le emozioni (piacere o dolore) dall'altro. Il termine *πυρώδης* è omissso nell'*Indice* dell'Adler.

3 (100 A.). Scolio alla Teogonia, v. 134.

\* I Titani sono gli elementi <sup>a)</sup> del mondo:

Koios è la qualità, da *poios* 'quale', con mutamento colico <sup>b)</sup> del *p* in *k*;



Krio vale *kreion* 'dominante' e indica prevalenza e dominio;

Iperione indica il movimento in alto, da *hyper ion* 'che va in alto';

Giapeto (*Iapetos*) è la proprietà che hanno i corpi leggeri di cadere in alto quando si lasciano andare <sup>c)</sup>.

a) Da quello che è detto dopo sembra che Z. parlasse piuttosto delle proprietà o dei caratteri inerenti a certi elementi (*stoicheia*).

b) Noi diremo piuttosto 'neoionico', quale si nota in *νοῖος*, *νοῦς*, ecc.

c) Il discorso, forse per colpa dello scollista, è tutt'altro che chiaro. Suppongo che Z. mettesse avanti l'etimologia registrata nell'Etimologico Maguo, da *iapto* *λάπτω* 'scagliare'; ma dalle parole dello Scolio si ricava più semplicemente una bizzarra etimologia da *ἵημι* 'lasciar andare' (non tenendo conto dell'altiziale aspirata!) o *πίπτω* 'cadere'.

4 (118 A.). Scolio alla Teogonia, v. 139.

\* I Ciclopi raffigurano i movimenti rotatorii (del cielo), onde si spiegano anche i nomi Bronte ('tuono') e Sterope ('fulmine') (indicanti fenomeni meteorici) <sup>a)</sup>; il nome Arge ('biancheggiante') poi si spiega col fatto che i poeti dicono pure *argeta keraunon* ('fulmine incandescente'). Sono, in fine, costoro detti figli di Urano ('Cielo'), in quanto tutti questi effetti <sup>b)</sup> si compiono nel cielo.

a) Le parole tra < > sono aggiunte da me per chiarimento, o per supplire alla compilazione alquanto frottoleosa dello scollista.

b) Il testo dice propriamente 'sofferenza' (*pathos*), che può far pensare al 'celeste affanno' (*οὐράνιον ἄχος*) usato da Sofocle (*Ant.*, 418) per indicare una bufera. Ma nel linguaggio filosofico *πάθος* è qualsiasi turbamento della materia o dell'ordine naturale. Anche questo è sfuggito all'Adler che registra solo i numerosi luoghi in cui il vocabolo ha senso morale (*passione, perturbatio*).

5 (168 A.). FILODEMO, περὶ εὐσεβείας, 8 (DDG, 542 <sup>b)</sup>).

\* Afrodite (Venere) indica la forza che collega tra loro le parti (del cosmo) <sup>a)</sup>.

a) Commento forse al v. 195 della Teogonia. Il testo di Filodemo contiene anche qualche altra spiegazione, che non si è ancora riusciti a leggere, essendo assai inutile in questo punto il papiro ercolanese.

6 (121 A.). Etimologico Gudiano, s. v. ἥλιος. Etim. Magno id.

\* Helios (il Sole) deriva da Halios, dalla radice di *hals* (*sal*, 'mare'), perchè il sole altro non è che la potenza che dal mare attinge l'evaporazione dell'elemento liquido. Poseidone (Nettuno) è colui che manda la bevanda (πόσιν) al tizzo acceso (δάος), cioè al sole<sup>a</sup>).

<sup>a</sup>) Commento probabilmente al v. 371 della Teogonia. Si può dubitare che risalga a Zenone la curiosa etimologia di Poseidon. L'Adler non la registra nell'*Indice*. Una dottrina alquanto diversa è quella che su Poseidon troviamo in altri Stoici (v. A, III, Diog., 33; II, 1021).

7 (276 A.). DL, VIII, 48.

\* Esiodo fu il primo che disse *cosmo* (mondo) il cielo e attribui alla terra una forma rotonda<sup>a</sup>).

<sup>a</sup>) Esiodo, fr. 254, Rzsch. Non ha riferimento diretto a un passo della Teogonia, ma Zenone poté esprimere questo suo giudizio nell'introduzione al suo commento, o per digressione, in qualche punto di esso. Notevole è in DL, che la priorità è disputata tra Pitagora, Parmenide ed Esiodo. Teofrasto sta per Parmenide, come Zenone per Esiodo.

8 (170 A.). FILODEMO, περὶ εὐσεβείας, c. 8.

\* I Dioseuri rappresentano i discorsi ragionevoli e i caratteri seri<sup>a</sup>).

<sup>a</sup>) Molto incerta è l'attribuzione di questo frammento a Zenone, o tanto più l'assegnazione a una data opera. Nella Teogonia i Dioseuri non sono neppure nominati. Esiodo ne parlava nei *Cataloghi*, a proposito degli aspiranti alla mano di Elena (fr. 94, Rzsch, 13 ss.). I fratelli dovevano, infine, decidere o influire notevolmente nella scelta; perciò non mancavano tentativi per ottenere il loro favore, con promesse, con doni, con inganni. Se non che, un verso dice (20): «ma l'inganno non riusciva presso i Tindaridi»,

ἀλλ' οὐκ ἦν ἀπάτης ἔργον παρὰ Τυνδαρίδην.

Questo verso può ben aver fatto un commento come quello riportato da Filodemo. Però, se esso è di Zenone, bisogna supporre che, commentando la Teogonia, non trascurasse eventualmente altre opere esiodiche. Cfr. quel che si è detto nella nota al fr. 7.

## XII

### DELL'EDUCAZIONE GRECA

περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας.

#### Introduzione.

Il titolo περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας si conosce unicamente dall'indice di DL. Esso è suscettibile di parecchie interpretazioni: sulla civiltà greca, sull'educazione nazionale, sul modo di educare nei vari paesi greci, sull'educazione più adatta all'ideale ellenico.

Le preoccupazioni pedagogiche di Z. si possono piuttosto indovinare che conoscere. Il fondamento alle nostre congetture è fornito dai frammenti pedagogici degli Stoici posteriori, specialmente Cleante, Crisippo, Diogene, e dall'eco delle loro dottrine in qualche scritto più recente. L'opuseolo plutarco sull'educazione insiste ripetutamente sul principio di mantenere e fortificare nell'educazione il carattere nazionale: per le balie raccomanda per prima cosa che siano greche nel modo di sentire e nei costumi (p. 3 E πρῶτον μὲν τοῖς ἡθεσιν Ἑλληνίδας); le persone di servizio destinate a custodire e governare il bambino debbono parlare il greco in modo corretto (4 A Ἑλληνικὰ καὶ περίτρανα λαλεῖν); per il pedagogo si pone come ideale ὁ Φοῖνιξ ὁ τοῦ Ἀχιλλέως παιδαγωγός (4 B), per i maestri si fanno analoghe raccomandazioni (4 C-5 C). Non è arrischiato pensare che argomenti di tal sorta fossero trattati da Z. Il pensiero di lui in questa materia non sembra gran che originale. Per certe riflessioni e certe massime sembra riallacciarsi a gli « Avvertimenti a Demonico » (per es. per la considerazione dell'opinione pubblica come strumento di educazione morale, cfr. la nota *b* al fr. 4); per l'ideale della

compostezza e disciplina dei giovani si direbbe ispirato da Senofonte (v. la nota *d* al fr. 3). Ciò induce a credere che lo scritto dovesse avere carattere divulgativo e popolare, come l'argomento stesso richiedeva e come si può vedere anche nell'opuscolo plutarco.

Ho raccolto i seguenti quattro frammenti, e non mi dissimulo quanto c'è di poco sicuro nella loro attribuzione a quel determinato scritto. Singoli dubbi sono accennati anche nelle note.

### Frammenti.

1 (236 A.). MASSIMO, *Flor.*, 6 (MAI, *Scrip. vet. nov. coll.*, II, XXVII, 1).

Il contadino quando da certe piante vuol ricavare frutto abbondante e di buona qualità, si rende utile con l'opera sua a quelle piante e in tutti i modi ne prende cura e le coltiva; tanto più gli uomini sogliono curare e servire le persone da cui possono attendere vantaggi. Nessuna meraviglia per questo. Anche delle nostre membra noi curiamo e custodiamo di preferenza quelle che riteniamo si prestino meglio al nostro servizio. Siechè quando pretendiamo che certe persone ci siano utili, dobbiamo a nostra volta servire ad esse, coi fatti e non con le parole. Anche l'olivo non s'inorgogliesce di colui che lo coltiva, ma rendendo copioso e bello il suo frutto, induce l'uomo a curarlo sempre più <sup>a</sup>).

<sup>a</sup>) Il frammento potrebbe anche appartenere all'opera περί τοῦ καθήκοντος. Tuttavia, l'insistere sul concetto del coltivare si adatta particolarmente bene a un discorso sulla educazione. Vlen fatto di pensare alla nota sentenza d'Isocrate (*Apophth.*, 4) « La cultura (παιδεία) ha la radice amara e dolce il frutto ». Salvo che quel detto riguarda l'educazione dal punto di vista dell'educando, o Zenone si pone da quello dell'educatore, o se vogliamo, dello Stato, nel cui interesse è il formare cittadini utili alla patria. Le stesse idee sono accennate nell'opuscolo di Senofonte intorno allo Stato spartano. L'immagine dell'agricoltore torna anche nell'opuscolo plutarco περί καίων ἀγρογῆς, p. 2 E.

2 (245 A.). DL, VII, 22.

\* Diceva Z. che i giovani debbono usare una perfetta compostezza nel camminare, nel portamento e nel modo di

vestire; e continuamente recitava <sup>a)</sup> i versi di Euripide <sup>b)</sup> a proposito di Capaneo:

Molte ricchezze avea, ma di sua sorte  
nessun orgoglio, e sì modesto egli era  
come se fosse uu misero mortale.

a) La forma del riferimento paro più adatta a un apotemma che alla citazione da uno scritto; ma ciò probabilmente è dovuto soltanto alla maniera commentatoria usata nelle fonti di DL.

b) *Supplici*, 860 ss. Adrasto descrive i duoi della sua spedizione, cominciando da questo Capaneo così modesto o così diverso da quello della tradizione più comune (cfr. per es. Eschilo, *Sette*, 425, Socrate, *Antigone*, 131 ss., *Edipo a Colono*, 1318 s.).

3 (246 A.). CLEMENTE, *Paedag.*, III, 11, 74, p. 296 P. <sup>a)</sup>.

Sia il volto (del giovine) pulito, il ciglio non dimesso <sup>b)</sup>, l'occhio nè troppo aperto nè languido <sup>c)</sup>, il collo non ripiegato indietro, non cascanti le membra ma sostenute, quali sono le membra vigorose; mente attenta a quello che si dice; prontezza nell'intendere e capacità di ritenere ciò che è detto bene; atteggiamenti e movimenti che non concedano alcuna illusione agli uomini licenziosi. Fiorisca sul volto il pudore e la maschia fermezza; stia lungi il perditempo presso i venditori di profumi, gli orefici, i negozianti di lanerie e le altre botteghe <sup>d)</sup>, dove (tanti), anche in abbigliamento cortigianesco, stanno come in mostra tutto il giorno <sup>e)</sup>.

a) Clemente introduce il passo di Zenone con queste parole: «Paro che Z. disegni il ritratto di un giovine, o ne scolpisca addirittura l'immagine a questo modo».

Il giovine ideale qui rappresentato ha notevole affinità col giovine spartano vagheggiato dalla legislazione di Licurgo, almeno secondo la rappresentazione che ne dà Senofonte, nelle *Istituzioni spartane*.

b) prop. «non calato il sopracciglio», la nota dell'uomo shigottito o inerte.

c) prop. «spezzato», cioè snervato.

d) può servire di commento Lissa XXIV, 20: «Ognuno di voi (Atheniesi) ha l'abitudine di bazzicare o un negozio di profumi o una bottega di barbiere, o una calzoleria, o un altro luogo qualsiasi; più numerosi andate da quelli che hanno bottega vicino alla piazza, e in minimo numero da quelli che ne sono più lontani. Se si vogliono condannare come canaglio quelli che bazzicano da me, lo stesso si dovrà fare evidentemente per quelli che bazzicano altrove, e allora,



bisogna farlo per tutti gli Ateniesi, giacchè tutti avete l'abitudine di bazzicare e passar il tempo in qualche posto».

e) Prop. «passano la giornata come se stessero a sedere sul tetto» cioè in una terrazza o balcone, per farsi vedere da tutti i passanti.

4 (238 + 233 A.)<sup>a</sup>). STOBEO, *Flor.*, IV, 106 (I, 245 Hense);  
GALENO, *De cogn. animi morbis*, vol. V, p. 13 Kühn.

\* Diceva Zenone: è ridicolo che non diamo importanza ai precetti di un uomo singolo circa la condotta morale, considerandolo come incompetente, e invece teniamo molto al plauso generale considerandolo come connesso con un giudizio autorevole.

Tutte le nostre azioni, pensava Zenone, si devono compiere con la convinzione di doverne ben presto rendere conto ai nostri pedagoghi. Con questo nome egli designava la moltitudine degli uomini, sempre pronti a censurare anche se nessuno chieda il loro giudizio<sup>b</sup>).

a) Ho riunito insieme questi due caratteristici frammenti sulla funzione morale della pubblica opinione. Sono stato in forse se attribuirli allo scritto περί τοῦ καθήκοντος. Mi è parso infine che tanto l'immagine dei pedagoghi quanto il tono popolare del discorso si adattino meglio all'opera sull'educazione.

b) È da confrontare «Avvertimenti a Demonico», 17: Εὐλαβοῦ τὰς διαβολάς, καὶ ψευδεῖς ὧσιν... Ἄπαντα δόκει ποιεῖν ὡς μηδὲνα λήσων... μάλιστα δ' ἂν εὐδοκμοίης εἰ φαίνοιο τὰυτα μὴ πράττων ἢ τοῖς ἄλλοις ἂν πράττουσιν ἐπιτιμῶν, 43: μᾶλλον εὐλαβοῦ ψόγον ἢ κίνδυνον· δεῖ γὰρ εἶναι φοβεράν τοῖς μὲν φαύλοις τὴν τοῦ βίου τελευτήν, τοῖς δὲ σπουδαίοις τὴν ἐν τῷ ζῆν ἀδοξίαν. Lo scritto non è d'Isocrate, o probabilmente è di origine stoica, come mostra, se non altro, la continua contrapposizione dei φαῦλοι agli σπουδαῖοι (cfr. di questa raccolta, II, 3 ss).

## XIII

### SULLO STILE

περὶ λέξεων.

#### Introduzione.

Questo scritto non è citato se non nell'indice di DL. Titolo identico o poco diverso ebbero scritti di Crisippo e di Antipatro Tarsense. Lo scritto di quest'ultimo περὶ λέξεως καὶ τῶν λεγομένων (v. fr. 22 A., III, p. 247, 23) dovette avere molta affinità con il περὶ φωνῆς di Diogene (v. fr. 22 A., III, p. 213, 27), forse anche con lo scritto di egual titolo di Arehedemo di Tarso: si occupavano tutti di questioni grammaticali e retoriche. Zenone, se gli indizi non sono fallaci, sembra essersi proposto intorno alla parola problemi d'altro genere: morali o quasi morali. Innanzi tutto, la rispondenza della parola al pensiero: parlare a vanvera è segno di mancanza d'intelligenza o di riflessione. E poi, questione strettamente connessa, l'obbligo della sincerità e della franchezza: si può giustificare un galateo che impone di evitare certe parole? Z. deve aver usato per primo il verbo ἐδορυρημονῶ «chiamar pane il pane». Il suo mezzo cinismo (vedi la *Repubblica*) lo induce a dimostrare l'infondatezza di quelle regole di buona creanza che vietano di chiamare le cose coi loro nomi. Interessante si presenta la connessione di questo problema minuscolo con la questione tanto più grave della necessità morale di non mentire mai. Già Platone dovè occuparsi delle eccezioni che in pratica s'impongono alla regola di non tradire la verità. Zenone dal suo

carattere e dalla sua provenienza cinica doveva essere portato verso la massima severità nell'applicazione di quella regola.

Altra cosa importante è il nesso del problema morale col problema estetico (fr. 2 e 3).

### Frammenti.

1 (77 A.). CICERONE, *Epist.*, IX, 22; *de officiis*, I, 128.

\* Il sapiente chiamerà le cose coi nomi loro. Non esiste oscenità di linguaggio. Se c'è qualcosa di sconcio, o è nelle parole o è nelle cose; non può essere altrove. Ma nelle cose non è, una volta che quelle stesse cose non paiono oscene, se si dicono con altre parole. Sarebbe dunque nelle parole la sconcezza? ma come ciò è possibile, se le parole indicano cose che per sè non sono seonee? Dunque, non essendo nè nelle parole nè nelle cose, l'oseenità non esiste <sup>a)</sup>.

Lo strano è che gli uomini non esitano a dire liberamente cose che sono in sè seonee, come rubare, frodare, commettere adulterio; e si fanno scrupolo di dire cose che, essendo naturali, non possono essere turpi <sup>b)</sup>.

a) Ho riassunto quello che nella lettera a Paetus è detto con gran copia di esempi o con molto brio. Cicerone non approva la teoria stolca: « Amo verecundiam, (tu autem licentiam) voi potius libertatem loquendi » dico da principio, o in fine: « ego servo... verecundiam ».

b) Nel passo del *de officiis* le idee stolche, o piuttosto ciniche, sono accennate sommarariamente. Cicerone allude ad ampie trattazioni di questo argomento: « plerumque in eam sententiam ab eisdem contra verecundiam disputantur ».

2 (79, 80, 304 A.). PLUTARCO, *Vita di Focione*, 5; STOBEO, *Flor.*, 36, 23 (I, 696, Hense); QUINTILIANO, *Inst. Or.*, IV, 2, 117.

Il sapiente non proferirà una parola senz'averla intinta nel senno <sup>a)</sup>.

a) A volte il detto appare in forma di apoftegma (STOBEO, l. c., 304 A.): « A un giovane neademico che faceva discorsi insensati intorno a questioni morali (περὶ ἐπιτηδευμάτων) disse Z.: Se non bagnerai la lingua nel sonno, farai ancora

molti più spreposti nel parlare». L'aneddote ha una variante notevole presso Suida, s. v., Ἀριστοτέλης. Si parla d'intingere nella mente la penna: una metafora più accettabile, ma applicabile solo ai discorsi scritti. Quintiliano rese bene l'idea con *verba sensu tincta*.

### 3 (81 A.). DL, VII, 18.

I discorsi rifiniti e corretti sono come le monete d'argento di Alessandria; sono vistosi e ben delineati, come appunto sono quelle monete, ma non per questo hanno maggior valore. I discorsi fatti al contrario di quelli somigliano al tetradramma ateniese, mal coniato e scorretto, ma spesso hanno maggior peso delle dissertazioni eleganti e forbite <sup>a)</sup>.

a) Anche questa sentenza, d'impronta spiccatamente Zenenica, ci è data da DL, come un apoftegma (ἐπαροιμα δέ, seleva dire). Si tratta però di una sentenza di cui difficilmente Z. poteva fare a meno nelle scritte περί λέξεων. Si noti che nella citazione stessa di DL, si ha in fine τὰς κακῶς γραφῆναι λέξεις, come equivalente di ciò che a principio è detto τοὺς τῶν ἀσελοίκων λόγους καὶ ἀπηρτισμένους. Si vede da ciò, che l'opera non trattava solo di parole e di grammatica, ma anche di composizione stilistica.





## XIV

### SULL'ARTE DEL DIRE

Τέχνη.

#### Introduzione.

Il titolo τέχνη si trova nell'Indice di DL. Pare ovvio pensare a una τέχνη ῥητορικὴ. I principali Stoici si occuparono di questo argomento, prendendo esempio, com'è verosimile, da Aristotele.

Per Zenone credo si possa rimanere in dubbio, se si bada a quello che dice CICERONE, *de fin.*, IV, 7 (76 A. = II, 288), che menziona una retorica di Cleante e una di Crisippo. Ma forse quella di Zenone era già caduta in dimenticanza, o casualmente fu omessa, da Cicerone stesso o dalla sua fonte.

A Zenone si attribuisce una celebre definizione della τέχνη in genere. Essa poteva trovarsi anche nell'opera retorica, ma niente vieta di supporre che fosse invece nell'opera dialettica, cioè nel *περὶ λόγου*. Nel dubbio, ho creduto di non potere escludere assolutamente la prima ipotesi, quantunque la definizione sia, come ho accennato, applicabile all'arte in senso largo, non a un'arte particolare.

Sotto il titolo *Rhetorica* l'A. ha raccolto undici frammenti (74-84, pp. 21-23), la maggior parte dei quali non pare possano riportarsi alla τέχνη. Alcuni hanno da fare piuttosto con la dialettica, e sono stati perciò posti da me nel *περὶ λόγου*, altri per l'argomento che trattano pare derivino dal *περὶ λέξεων*. Ne rimangono tre (82-84 A.) che con qualche probabilità ho creduto di poter raccogliere sotto questo titolo.

## Frammenti.

1 (73 A.). OLIMPIODORO, *Commento al Gorgia*, p. 53 s., ecc. <sup>a)</sup>.

L'arte è un sistema di percezioni concordanti ed esercitate tutte insieme per un fine di utilità pratica <sup>b)</sup>.

<sup>a)</sup> Si cita questo commento (pubblicato dal Jahn nel Supplemento XIV, 1848, del *Neue Jahrbücher f. kl. Philologie*), perchè cita espressamente Zenone. Ma spessissimo la definizione è riportata come stoica senz'altro, per esempio, da SESTO, *Pyrroh. Hyp.*, III, 188, *Adv. Math.*, XI, 182; FILON, *de congressu erud. gr.*, 141 (III, p. 101, 5, Wendland); QUINTILIANO, II, 17, 41; Scolii a Dionisio Trace, pp. 649, 31 e 721, 25, ecc. Cfr. A., II, 93-97.

<sup>b)</sup> Sistema (σύστημα) qui sta nel suo proprio significato di composizione organica, o costruzione di elementi. Nel caso speciale gli elementi sono ἐκ καταλήψεων, cioè forniti dai dati dell'esperienza e del raziocinio. Abbiamo usato la parola percezione, seguendo Quintiliano, l. c., o forse anche Cicero (citato da DIONEDE, II, p. 421 K.): *ars est perceptionum exercitarum constructio ad unum exitum utilem vitae pertinentium*. Lo scopo pratico era da Z. indicato con le parole: «un fine utile tra i fini della vita», πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ. Questo frammento è stato compreso anche tra quelli del περὶ λόγου. Vedi sopra, III, 37 F.

2 (82 A.). Lessico di ZONARA, s. v., σολουρίζειν. Lessico di CIRILLO in *Gramm. An. Par.*, IV, p. 190.

Solecismo è difettoso e trasandato modo di parlare. Ma per estensione si può dire solecismo ogni rozzezza e goffaggine, anche nel modo di vestire, di mangiare, di camminare <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Si rimano incerti circa l'assegnazione di questo frammento. Esso potrebbe appartenere al περὶ λέξεων (dove però Z. sembra molto sprogredito in materia di correttezza ed eleganza verbale, cfr. XIII, 3), o anche al περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας, cfr. gli accenni al decoro e al galateo in XII, 2 o 3.

3 (83 A.). Anonimo in SPENGEL, *Rhetores Graeci*, I, 434, 23.

La narrazione <sup>a)</sup> è l'esposizione dei fatti della causa; esposizione procedente a vantaggio della persona che parla <sup>b)</sup>.

<sup>a)</sup> Il discorso contiene il proemio, la narrazione, la confutazione degli avversari, l'epilogo (II, 295 A.). Per discorso, dunque, s'intende l'orazione giudiziaria.

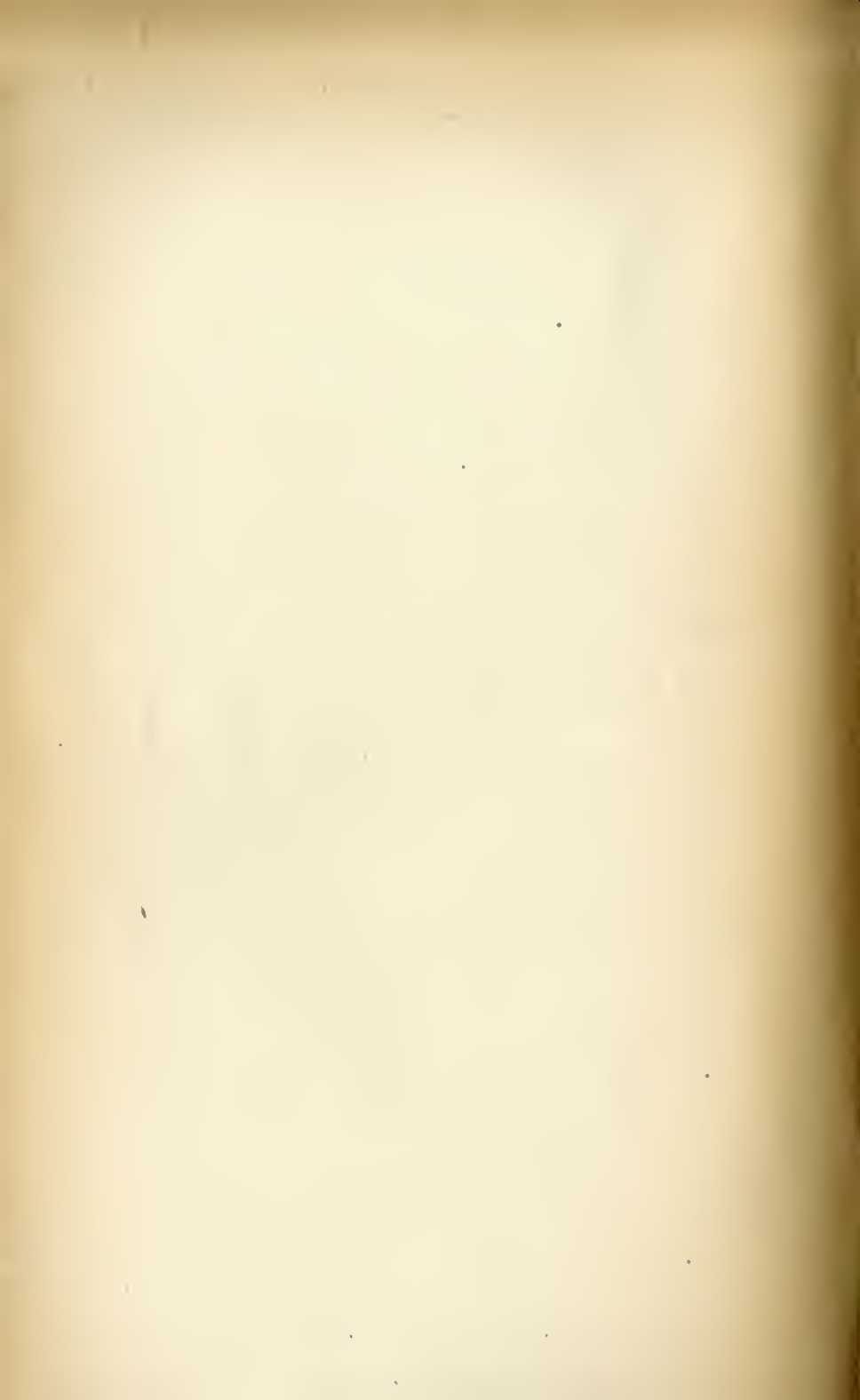
b) Queste parole sono corrotte nel testo: εἰς τὸ ὑπὲρ τοῦ λέγοντος προσώπων ὀέουσα. Forse basta correggere προσώπου: «corrente a vantaggio della persona che parla».

4 (84 A.). Anonimo in SPENGEL, *Rh. Gr.*, I, 447, 11; MASSIMO PLANUDE in WALZ, *Rhet. Gr.*, V, 396.

L'esempio <sup>a)</sup> è la menzione di un fatto passato avente analogia con quello di cui si discute <sup>b)</sup>.

a) Nella terza parte del λόγος (vedi sopra, 3, nota a) tra i vari argomenti contro gli avversari potevano essere usati gli argomenti analogici, cioè gli esempi (παράδειγματα).

b) Prop. «a somiglianza di quello che ora si cerca», cioè della questione trattata nella causa.



# XV

## CONFUTAZIONI

Ἑλεγχοί.

### Introduzione.

L'indice di DL, registra ἑλεγχοί δύο, cioè due libri di 'confutazioni'. Tra i frammenti ce n'è uno (78 A.) che mi sembra adatto per un titolo di tal genere, piuttosto che per uno scritto di retorica, come parve all'Arnim. La mia ipotesi è confermata dalle parole che Plutarco aggiunge alla citazione: τοῦτον δὲ τὸν λόγον ἐρωτήσας κτλ. (vedi la nota *d* al frammento 1). In questo caso ἐρωτᾶν è nel senso dialettico di dimostrare per sillogismi, o per dilemmi. Come si vede anche da Cicerone, era il forte degli Stoici procedere per via di siffatte *interrogatiunculae minutae* o *angustae*: alle quali non disdice di certo il nome greco di ἑλεγχοί.

### Frammenti.

1 (78 A.). PLUTARCO, *De Stoicorum repugnantiis*, 8, p. 1034 E.

A colui che disse <sup>a)</sup>:

Non giudicar mai causa, se non hai  
udito bene l'una e l'altra parte <sup>b)</sup>,

si oppone: Se il primo che ha parlato ha dimostrato il suo asserto, non si deve ascoltare il secondo, giacchè la ricerca

è esaurita. Se, invece, la dimostrazione non e'è stata, è come se uno non rispondesse neppure quando è chiamato, o pure rispondesse cantarellando <sup>c)</sup>. Dunque, o sia riuscita o non sia riuscita la dimostrazione, in nessun caso c'è obbligo di udire il secondo <sup>d)</sup>.

a) Il verso μηδὲ δίκην δικάσης πρὶν ἂν ἀμφοῖν μῦθον ἀκούσης meritò di passarlo in proverbio, ma il suo autore si può dire ignoto. Vedi *Pseudophocylidea*, v. 37 in Dieml., *Anthologia Lyrica*, I, p. 200.

b) Alla lotteria: « Non giudicare una lite prima di aver udito il discorso di entrambi ».

c) Cioè, nel linguaggio dei tribunali: se uno citato, non comparisse neppure, o, comparso, cinguettasse; vaio a dire, cicalasso, parlasso a vanvera.

d) Plutarco, intento a dimostrare le contraddizioni degli Stoici, commenta: τοῦτον δὲ τὸν λόγον ἐρωτήσας αὐτὸς ἀντέγραψε μὲν πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν, ἔλυε δὲ σοφίσματα, καὶ τὴν διαλεκτικὴν ὡς τοῦτο ποιεῖν δυναμένην ἐκέλευε παραλαμβάνειν τοὺς μαθητάς. καίτοι ἢ ἀπέδειξε Πλάτων ἢ οὐκ ἀπέδειξε τὰ ἐν τῇ Πολιτείᾳ, κατ' οὐδέτερον δ' ἦν ἀναγκαῖον ἀντιγράφειν, ἀλλὰ πάντως περιττὸν καὶ μάταιον. τὸ δ' αὐτὸ περὶ τῶν σοφισμάτων ἔστιν εἰπεῖν. « Dopo aver fatto questo ragionamento, egli stesso scriveva contro la *Repubblica* di Platone, scioglieva sofismi, ed esigeva che i suoi scolari studiassero la dialettica come quella che è in grado di far ciò. Eppure, o dimostrò o non dimostrò Platone quello che dice nella *Repubblica*, e in nessun caso occorreva scrivergli contro, ma ciò ora affatto ozioso e vano. E lo stesso si può dire circa i sofismi ». Non ci fermiamo sul sofisma di Plutarco stesso trasportato dall'ardore polemico. Per quanto riguarda la *Repubblica*, rimandiamo a II, 1. Per l'importanza data alla dialettica, cfr. III, 5 e 6.



## XVI

### ANEDDOTI MORALI

χρῆται.

#### Introduzione.

Il titolo è dato da DL nella citazione dell'unico frammento (vedi 1). La forma letteraria dell'aneddoto morale è sorta nella scuola cinica. Se ne attribuisce l'invenzione, o piuttosto la più antica raccolta, a Metrocle di Maroneia, che fu anche lui scolaro di Cratete, e non si tiene conto di Zenone, nè di quanto ci dice DL. Ciò deriva dall'essere, questa notizia, interamente isolata. È pure possibile che gli *Aneddoti* di Zenone siano stati rapidamente sorpassati da quelli di altri autori, e specialmente, per restare tra gli Stoici, da quelli di Ecatone scolaro di Panezio. Tuttavia rimane il dubbio che ci sia un malinteso in DL. Non potrebbe, per esempio, avere scambiato per χρῆται i cenni biografici contenuti nelle *Memorie di Cratete*? O anche: non potevano queste *Memorie* chiudersi con una serie di aneddoti?

#### Frammenti.

1 (272 A.). DL, VI, 91.

Una volta Cratete, senza riguardo <sup>a)</sup> cucì da sè una pelliccia sopra il suo cappotto <sup>b)</sup>.

a) Cioè senza rispetti umani, senza vergognarsi di compiere un'opera servile.

Il verbo ἀναπιστρεπτεῖν ricorre ancora una volta nelle *Dissertationi* di Epitteto raccolte da Arriano (II, 5, 9), e sembra di conio zenonco.

b) Il τριβων o τριβώνιον, il tabarro caratteristico del cinico, serviva anche da coperta, e ciò spiega anche meglio l'opportunità di trasformarlo addirittura in un coltrone col cucirvi sopra delle pelli di pecora. Sulla forma del τριβώνιον abbiamo una precisa informazione in uno scolio al *Pluto* di Aristofane, 714: era lungo fino ai piedi, aveva le maniche larghe, ed era fatto a rigonfi, o piegheettato (κεκολλημένος).

## XVII

### DISSERTAZIONI

#### Διατριβαί.

#### Introduzione.

La sola citazione ἐν ταῖς διατριβαῖς è data da SESTO, *Pyrr. hyp.*, III, 245 (fr. 250 A. = F., II, 11). Il titolo manca nell'indice di DL. Vien fatto di pensare che col nome generico διατριβαί fossero raccolti insieme e gli ἑλεγχοὶ e le χρεῖαι e altre dissertazioni di vario argomento. E chi sa che non alluda proprio a una collezione di tal genere CICERONE, *de div.*, I, 6, citando *Zeno in suis commentariis*? Vedi IV, 12, nota a (173 A.).

Comunque, mi è parso opportuno raccogliere sotto questo titolo, sia pure in forma dubitativa, quei frammenti dell'A. per cui non trovo ragioni sufficienti che m'inducano ad assegnarli a un'opera determinata. Per quanto riguarda il fr. 250 A., basterà quello che ne ho detto sopra, II, 15, nota a. Il 251 A. ci dà probabilmente un saggio della diatriba zenonea; ma lo tralascio per la sua sconnessione. Chi vuole potrà cercarlo nell'Arnim o nella fonte (SESTO, *adv. math.*, XI, 190). Altri esempi forse sono da riconoscere in certe peculiari trattazioni nel campo dialettico, come in F., III, 4 e 21, e nel frammento da me assegnato agli ἑλεγχοὶ (F., XV, 1).

#### Frammenti.

1 (A., III, 200<sup>a</sup> + I, 202). SENECA, *ep.*, 76, 9 s.; PLUTARCO, *de virt. mor.*, p. 441 c.

Ciò ch'è proprio dell'uomo è la ragione. Per essa l'uomo

precede gli animali e viene subito dopo gli dèi. Una ragione perfetta è quindi il bene proprio dell'uomo; tutti gli altri sono beni comuni agli animali e alle piante.

Ogni essere, quando ha raggiunto la perfezione di quello che è il suo bene, è degno di lode e ha toccato il limite massimo della propria natura. Se pertanto l'uomo ha per suo proprio bene la ragione, se ha portata questa alla perfezione, ha raggiunto il fine ultimo della sua natura. La ragione perfetta si chiama virtù <sup>a)</sup>.

È dunque la stessa parte principale dell'anima, la ragione, che acquista varie disposizioni e abiti, e diviene virtù e vizio <sup>b)</sup>. Ma non ha in sé niente d'irrazionale; e se si dice irrazionale, ciò avviene quando per il soverchio dell'impeto divenuto predominante, si lascia trasportare a qualcosa di assurdo contro la ragione che decide. La passione infine altro non è che ragione guasta e dissoluta che assume violenza e vigore in seguito a un giudizio falso ed errato <sup>c)</sup>.

<sup>a)</sup> Fin qui Seneca. Dal materiale raccolto nel terzo volume dell'Arnim sarebbe facile spogliare parecchie altre nozioni intorno alla virtù. Ma è difficile dire se e quante di esse risalga veramente a Zenone. Per me inclino a credere che gli appartenga la parte più paradossale: inclusione delle arti tra le virtù o riduzione della virtù ad arte; corporeità della virtù e di ogni facoltà dell'anima; natura animale della virtù (III, 305-307). Ma per mancanza di testimonianze serbe anche queste parti alla raccolta dei frammenti adespota.

<sup>b)</sup> Ridotta la virtù ad un atteggiamento o ad un modo di essere della mente o della ragione, viene come naturale conseguenza che altrettanto si debba dire del suo contrario, cioè del vizio. Tale dottrina non è scevra d'inconvenienti, come si può vedere, per esempio, dalla critica di Simplicio (III, 203 A.).

<sup>c)</sup> Questa parte va confrontata coi passi intorno alle passioni, F., VI, 1-5.

2 (200, 201 A.; efr. III, 255). PLUTARCO, *De Stoic. rep.*, p. 1034 c; id., *de virt. mor.*, p. 441 a.

Le virtù sono parecchie, inseparabili e intimamente connesse tra loro <sup>a)</sup>.

La virtù fondamentale è l'intelligenza. Esercitata nel campo degli ostacoli e dei pericoli <sup>b)</sup>, è forza; nel campo delle risoluzioni ed esecuzioni <sup>c)</sup>, è prudenza; nel campo della distribuzione, è giustizia.

a) In quanto Zenone ammetteva parecchie virtù, pareva a Plutarco che si potesse mettere insieme a Platone. Nell'altro passo (*de virt. mor.*) si accenna al ravvicinamento della *φρόνησις* zenonica con l'*ἐπιστήμη* socratica. Ma con ciò cadrebbe anche l'accusa di contraddizione, se non fosse che colla teoria di Zenone ogni virtù doveva essere intesa come una sostanza animata.

b) Prop. « nelle cose da affrontare e sostenere ».

c) In uno dei due passi *ἐν ἐνεργητέοις* « nel campo dell'azione », nell'altro *ἐν αἰσθητέοις* « in ciò che si deve scegliere », ma le due espressioni s'identificano, in quanto ogni azione è preceduta da una scelta e da una deliberazione. Perciò, ritengo che l'Arnim avrebbe potuto supplire *σωφροσύνην* nella lacuna del *De Stoic. rep.*, senza tema di mettersi in contraddizione col passo del *de virt. mor.*

### 3 (195 A.). AULO GELLIO, IX, 5, 5).

Il piacere è indifferente, vale a dire nè bene nè male<sup>a)</sup>.

a) Gellio aggiunge che Zenone adopera il termine *ἀδιάφορον*. Vedi F., IV, 38 e 39.

### 4 (196 A.). SENECA, *ep.*, 82, 7; DL, VII, 104 = A., III, 119; SENECA, *ep.*, 82, 15 = A., III, 120.

Un male non può essere glorioso; ma esiste una morte gloriosa; dunque la morte non è un male<sup>a)</sup>.

a) Vica fatta di dubitare del valore di una simile argomentazione, specialmente se si pensa che anche la gloria (*δόξα*) è per Zenone un 'indifferente' (cfr. F., IV, 39). Ma nelle sue conversazioni forse egli trovava modo di valutare gli 'indifferenti' nei loro rapporti reciproci; anche se non debba riportarsi a lui la duplice o triplice (Sesto, *adv. math.*, XI, 69 = A., III, 122) partizione degli 'indifferenti'.

### 5 (223<sup>a</sup> A.). Solo il sapiente è (buon) condottiero<sup>a)</sup>.

a) Cfr. F., II, 3 ss. PLUTARCO, *Vita di Arato*, 18, riferisce un motto di Persèo (443 A.) in cui questa sentenza è detta *δόγμα τοῦ Ζήνωνος*. Ciò fa pensare che l'argomento fosse trattato anche fuori della *Repubblica*. Persèo, dopo aver provato a fare il condottiero sul serio, dovette, davanti alla logica degli avvenimenti, dare torto al proprio maestro.

### 6 (224 A., 225 A.); DL, VII, 120; SESTO, *adv. math.*, VII, 422; CICERONE, *pro Murena*, 61.

Tutte le colpe sono eguali<sup>a)</sup>.

a) Il paradosso si attenua molto, se aggiungiamo mentalmente un inciso: « Tutte le colpe, in quanto colpe, sono » ecc. Ciò risulta chiaramente dalla

scussione su questo tema in Cicerone, *Paradoxa*, III, e indirettamente, dalla distinzione tra colpe pordonabili e imperdonabili (F., VII, 3). In DL, I. c., la sentenza, oltre che a Zenone, è attribuita a Persèo (450 A.) e a Crisippo (III, 527 A.). Benchè quest'ultimo sia citato espressamente, non c'è motivo di credere che a lui solo appartenga l'argomentazione che l'accompagna. Una caricatura deve considerarsi l'esempio riportato nel *pro Murena*, I. c. « nec minus delinquare qui gallum gallinaceum, cum opus non fuerit, quam cum qui patrem suffocaverit ». Basterebbe a smentirlo, se si volesse prendere sul serio, Cicerone stesso in questo passo del *Paradoxa*, I. c., 24 s.: « nihilno igitur interest, num hoc dicet aliquis, patrem quis necet ane servum?... illud tamen interest quod in servo necando, si id sit iniuria, somei peccatur, in patris vita violanda multa poenatur: violatur is qui procreavit, is qui aluit, is qui erudit, is qui in sede ac domo atque in republica collocavit. Multitudinis peccatorum praestat < hic > eoque poena maiore dignus est ».

7 (203 A.). STOBEO, *Ecl.*, II, 7, 1 (p. 38, 15 W.).

Il carattere è la fontana della vita, da cui sgorgano le singole azioni <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> Il colorito poetico di questa sentenza non deve impedirci di supporre che essa risale veramente a Zenone, del quale è degna certamente. Si tratta di rappresentare efficacemente il principio che tutte le manifestazioni esteriori dell'attività pratica si riportano ad un'origine unica, che è poi il centro della vita morale. In tale concezione il carattere (ἦθος) vien quasi a identificarsi con la virtù, o col suo contrario (cfr., IV, 34-36).

8 (204 A.). DL, VII, 173; Actio, IV, 9, 17 (DDG, p. 398).

Il carattere si può cogliere dall'aspetto. Il sapiente si riconosce intuitivamente dai tratti del volto <sup>a)</sup>.

<sup>a)</sup> L'importanza della fisionomia per giudicare del carattere appare tradizionale nel noto aneddoto a proposito di Cleante (618 A.) o di Crisippo (II, 10 a A.). La critica piuttosto sarcastica in PLUTARCO, *de comm. not.*, p. 1072 F. (III, 719 A.) giova anch'essa a confermare la teoria tradizionale, quantunque presentata in forma un po' diversa: ὡς λέγουσιν, ἡ μορφὴ τοῦ ἡθους ἀναίμλητοι τὸ εἶδος « come (gli stoici) dicono, la perversità del carattere si diffonde nell'aspetto » (prop. « riempio il volto »). Va notata anche la relazione che corre tra questa dottrina e quella dell'amore (F., II, 17).

9 (234 A.). PLUTARCO, *de profectu in virtute*, p. 82 F.

Anche dai sogni è possibile ad ognuno accorgersi dei suoi progressi sulla via della virtù; se non gli avviene di vedere in sogno ch'egli si compiaccia di qualcosa di disonesto nè



che approvi o commetta azione alcuna indegna o mostruosa, ma come in un gran mare in perfetta bonaccia, lucido e trasparente, la facoltà fantastica e passionale dell'anima gli si illumini rasserenata dalla ragione <sup>a)</sup>.

a) Non è fuori di proposito ciò che Plutarco aggiunge subito dopo, riannodando questo *idee* di Zenone alle osservazioni di Platone intorno ai sogni dell'uomo *che libito fa licito in sua logge* (il tipo tirannico).

---



ELENCO DELLE SIGLE  
E ABBREVIAZIONI PIÙ COMUNI

**A** = ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (quando occorrono numeri romani, indicano il volume; i numeri arabi sono quelli dei singoli frammenti).

**DL** = DIOGENE LAERZIO.

**F** sta ad indicare questa raccolta. I numeri romani indicano i singoli capitoli di questo volume. Dove non c'è pericolo di equivoco, la sigla **F** è omessa; così il numero romano, quando i riferimenti sono ad altri frammenti dello stesso capitolo.

**P** = PEARSON, *The fragments of Zeno and Cleanthes*.

In DL, VII, 4 (I, 41 A.) è dato un indice delle opere di Zenone. L'A. diede in appendice ai frammenti di Zenone (I, p. 71 ss.) un ordinamento alfabetico alla serie di queste opere. Credo utile presentare qui l'Indice di DL, mettendo a riscontro i numeri dell'A. e quelli da me dati ai singoli capitoli della mia raccolta, in cui ogni capitolo vuol raccogliere i frammenti di un'opera. Il principio ordinatore è per me, intenzionalmente, cronologico.

	DL	A	F
Πολιτεία			
<i>Repubblica</i> . . . . .		XIX	II
π. τοῦ κατὰ φύσιν βίου			
<i>della vita conforme a natura</i> . . .		XXV	IV (v)
π. δρμῆς ἢ π. ἀνθρώπου φύσεως			
<i>dell'istinto e della natura umana</i> .		I(xiv)	IV (v)
π. παθῶν			
<i>delle passioni</i> . . . . .		XVII	VI
π. τοῦ καθήκοντος			
<i>dei doveri</i> . . . . .		VIII	VII
π. νόμου			
<i>della legge</i> . . . . .		XII	—
π. τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας			
<i>dell'educazione greca</i> . . . . .		V	XII
π. ὄψεως			
<i>della vista</i> . . . . .		VI	—
π. τοῦ ὅλου			
<i>dell'universo</i> . . . . .		XIII	VIII
π. σημείων			
<i>dei segni</i> (?) . . . . .		XXII	—
Πυθαγορικά			
<i>dottrine di Pitagora</i> (?) . . . . .		XXI	—

καθολικά		
<i>universali</i> . . . . .	VII	—
π. λέξεων		
<i>dello stile</i> . . . . .	IX	XIII
προβλημάτων Ὀμηρικῶν ε'		
<i>questioni omeriche, 5 libri</i> . . . . .	XX	IX
π. ποιητικῆς ἀκροάσεως		
<i>della lettura dei poeti</i> . . . . .	XVIII	X
τέχνη		
<i>arte retorica</i> . . . . .	XXIII	XIV
λύσεις		
<i>soluzioni</i> . . . . .	XI	—
ἔλεγχοι, β'		
<i>confutazioni, 2 libri</i> . . . . .	IV	XV
ἀπομνημονεύματα Κράτητος		
<i>memorie di Cratete</i> . . . . .	II	I

## Opere non elencate da DL:

	A	F
διατριβαί		
<i>dissertazioni</i> . . . . .	X	III
εἰς Ἡσιόδου Θεογονίαν		
<i>sulla Teogonia di Esiodo</i> . . . . .	III	XVII
π. λόγου		
<i>Logica</i> . . . . .	VI	XI
π. οὐσίας		
<i>dell'essere</i> . . . . .	XV	VIII
περὶ φύσεως		
<i>della natura</i> . . . . .	XXIV	— (r. II)
χρεῖαι		
<i>aneddoti morali</i> . . . . .	XXVI	XVI

Per mancanza di frammenti non compaiono nella mia raccolta i seguenti scritti, dei quali non sempre è facile indovinare il contenuto:

- A VII καθολικά *universali* (probabilmente = *assiomi*)
- » XI λύσεις *soluzioni* (risposte a questioni poste da altri, o a critiche mosse alla sua dottrina?)
- » XII περί νόμου *sulla legge*
- » XVI περί ὄψεως *della vista*
- » XXI Πυθαγορικά *dottrina pitagorica* (o commento sul tipo di quello a Esiodo? Cfr. CRISIPPO, *de fato*, presso Aulo Gellio, VII, 2 = 1000 A)
- » XXII περί σημείων *dei segni* (probabilmente non un'opera sulla mantica, ma piuttosto su una parte caratteristica della dialettica stoica; cfr. II, 221-223 A).





## INDICE

PREFAZIONE . . . . .	p.	v
----------------------	----	---

### FRAMMENTI DI ZENONE

I.	Memorie di Cratete . . . . .	3
II.	La « Repubblica » . . . . .	9
III.	Logica . . . . .	27
IV-V.	L'uomo e l'universo . . . . .	45
VI.	Sulle passioni . . . . .	67
VII.	Dei doveri . . . . .	71
VIII.	Dell'universo e dell'essere . . . . .	77
IX.	Problemi omerici . . . . .	95
X.	Della lettura dei poeti . . . . .	97
XI.	Sulla teogonia di Esiodo . . . . .	99
XII.	Dell'educazione greca . . . . .	103
XIII.	Sullo stile . . . . .	107
XIV.	Sull'arte del dire . . . . .	111
XV.	Confutazioni . . . . .	115
XVI.	Aneddoti morali . . . . .	117
XVII.	Dissertazioni . . . . .	119
Elenco delle sigle e delle abbreviazioni più comuni		125

---



# EDIZIONI LATERZA

---

## CLASSICI DELLA FILOSOFIA MODERNA

COLLANA DI TESTI E DI TRADUZIONI  
(Formato in-8°)

Questa collana offre, in un numero relativamente ristretto di volumi, il migliore e più completo strumento di lavoro a chi voglia procurarsi una cultura filosofica. Ormai si è venuta arricchendo sino ad essere la più completa ed importante di quante esistono oggi in Europa. Nel suo complesso rappresenta direttamente e pienamente la storia della filosofia moderna nei suoi momenti principali. Delle opere italiane e latine è dato il testo originale; delle straniere una traduzione fedele. Tutti i testi sono illustrati da sobrie note storico-filologiche.

**BERKELEY G.** — Principii della conoscenza e Dialoghi tra Hylas e Filonous. Traduzione di GIOVANNI PAPINI. *Seconda edizione.* Vol. di pp. XII-224 (n. 7) . . . . . L. 16,—

**BRUNO G.** - Opere italiane - I. Dialoghi metafisici, con note di GIOVANNI GENTILE. *Seconda edizione.* Vol. di pp. XXIV-426 (n. 2) . . . . . 35,—

— — II. Dialoghi morali, con note di GIOVANNI GENTILE. *Seconda edizione.* Vol. di pp. XVI-546 (n. 6) . . . . . 45,—

— — III. Candelaio. Commedia, con introduzione e note a cura di VINCENZO SPAMPANATO. *Seconda edizione.* Volume di pp. LXXII-230 . . . . . 24,—

Questo volume, che non fa parte del « Classici della filosofia moderna », è stato stampato con la medesima coperta, carta e caratteri, per rendere così completa la prima edizione critica dell'opere italiane del Bruno.

**CAMPANELLA T.** - Del senso delle cose e della magia, a cura di A. BRUERS. Vol. di pp. XXXII-348 (n. 24) . . . . . 35,—

**CUSANO N.** - Della dottrina ignoranza. Testo latino, con note di PAOLO ROTTA. Vol. di pp. XLIV-190 (n. 19) . . . . . 15,—

**DESCARTES R.** - Discorso sul metodo e Meditazioni filosofiche. Traduzione di ADRIANO TILGHER. *Seconda edizione.* Voll. 2, di pp. XLVI-334, 312 (n. 16, I-II) . . . . . 45,—

FICHTE G. A. - Dottrina della scienza. Traduz. di ADRIANO TILGHER. *Sec. ediz. riv.* Vol. di pp. XVI-288 (n. 12) L. 20,—

GIOBERTI V. - Nuova protologia. Brani scelti da tutte le sue opere e ordinati da GIOVANNI GENTILE. Volumi 2, di pp. XXX-404, 448 (n. 15, I-II) . . . . . 50,—

HEGEL G. G. F. - Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, tradotta da BENEDETTO CROCE. *Seconda edizione.* Voll. 3, di pp. XXVI-534 (n. 1, I-III) . . . . . 35,—

— La scienza della logica, a cura di A. MONI. Voll. 3, di pp. 1050 (n. 25, I-III) . . . . . 90,—

— Lineamenti di filosofia del diritto, ossia Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio. Traduzione di FRANCESCO MESSINEO (n. 18). (In ristampa).

HERBART G. F. - Introduzione alla filosofia, tradotta da GIUSEPPE VIDOSSICH. *Seconda edizione.* Vol. di pp. XII-322 (n. 4) . . . . . 24,—

HOBBS T. - Leviatano, ossia la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile. Traduzione di MARIO VINCIGUERRA. Volumi 2, di pagine VIII-308, 302 (n. 13, I-II) . . . . . 40,—

HUME D. - Ricerche sull'intelletto umano e sui principii della morale. Traduzione di GIUSEPPE PREZZOLINI. *Seconda edizione.* Vol. di pp. XVI-324 (n. 11) . . . . . 25,—

JACOBI F. - Lettere sulla dottrina dello Spinoza. Traduzione di FRANCESCO CAPRA. Volume di pagine VIII-234 (n. 21) . . . . . 15,—

KANT E. - Critica del giudizio. Traduzione di ALFREDO GARGIULO. *Seconda edizione.* Vol. di pp. XVI-374 (n. 3) 25,—

— Critica della ragion pratica. Trad. di FRANCESCO CAPRA. *Terza edizione.* Vol. di pp. VIII-200 (n. 9) . . . . . 12,—

— Critica della ragion pura. Traduzione di GIOVANNI GENTILE e GIUSEPPE LOMBARDO-RADICE. *Terza edizione.* Volumi 2, di pp. XVI-334, 366 (n. 10, I-II) . . . . . 45,—

KANT E. - Scritti minori, a cura di PANTALEO CARABELLESE.  
Vol. di pp. x-268 (n. 23) . . . . . L. 22,—

LEIBNIZ G. G. - Nuovi saggi sull'intelletto umano, tradotti da EMILIO CECCHI. Volumi 2, di pp. XIV-258, 310 (n. 8, I-II) . . . . . 40,—

— Opere varie, scelte e tradotte da GUIDO DE RUGGIERO.  
Vol. di pp. XVI-332 (n. 17) . . . . . 20,—

SCHELLING F. - Sistema dell'idealismo trascendentale. Traduzione di M. LOSACCO. *Seconda edizione*. Volume di pagine XIV-320 (n. 5) . . . . . 24,—

SCHOPENHAUER A. - Il mondo come volontà e rappresentazione. Traduzione di P. SAVJ-LOPEZ e G. DE LORENZO. *Terza edizione*. Vol. I, di pp. XXXII-668 (n. 20, 1) . 50,—

— — Vol. II, di pp. 792, contenente i « Supplementi ai quattro libri » del I vol. (n. 20, II) . . . . . 60,—

SPINOZA B. - *Ethica*. Testo latino con note di GIOVANNI GENTILE. Volume di pp. XVIII-388 (n. 22). (Pochi esemplari rilegati) . . . . . 65,—

VICO G. B. - La scienza nuova, giusta l'edizione del 1744, con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite, e corredate di note storiche, a cura di FAUSTO NICOLINI. Voll. 3, di pp. LXXX-304, 408, 550 con un ritratto ed un facsimile fuori testo (n. 14, I-III). Volume I (esaurito).

— — Vol. II . . . . . 30,—

— — Vol. III . . . . . 35,—

Restano pochi esemplari completi dei tre volumi. Edizione comune, rilegati in tela, L. 500. — Edizione di lusso, in carta a mano, rilegati in mezza pelle, L. 1000.

# PICCOLA BIBLIOTECA FILOSOFICA

TESTI E TRADUZIONI

(Formato in-8°)

- ARISTOTELE - Dell'anima, passi scelti e comentati da VITO FAZIO-ALLMAYER. *Terza edizione*. Vol. di pp. 120 L. 8,50
- Il principio logico. (Estratti dalla Metafisica e dall'Organon), a cura di A. CARLINI. *Seconda edizione*. Volume di pp. 194 . . . . . 8,—
- L'etica nicomachea, a cura di A. CARLINI. *Quarta edizione*. Vol. di pp. 150 . . . . . 9,—
- I. Introduzione alla filosofia, (dalla Metafisica, libri I-IV; VI; IX, 10; XI, 1-8), a cura di A. CARLINI. *Seconda edizione*. Vol. di pp. 172 . . . . . 10,50
- II. I principi primi, (dalla Metafisica, libri VII-IX, XII), a cura di A. CARLINI. Vol. di pp. 214 . . . . . 14,—
- Elenchi Sofistici, a cura di E. NOBILE. Volume di pagine 106 . . . . . 8,50
- L'individuo e lo Stato. (Estratto dalla Politica), a cura di V. COSTANZI. Vol. di pp. 136 . . . . . 8,—
- Il principio del movimento. (Libro VIII della Fisica), a cura di D. BACCINI. Vol. di pp. 78 . . . . . 5,—
- Il problema religioso. (Libro XII della Metafisica e Frammenti), a cura di A. CARLINI. Vol. di pp. 92 . . . . . 5,—
- Il problema estetico, (dalla Poetica). Traduzione, introduzione e note di M. VALGIMIGLI. Vol. di pp. 134 . . . . . 8,50
- BACONE - Novum Organum. Estratti a cura di V. FAZIO-ALLMAYER. *Terza edizione*. Vol. di pp. 116 . . . . . 7,50
- CARTESIO - Discorso sul metodo. Traduzione con introduzione, note e commento filosofico di G. SAITTA. *Quinta edizione*. Vol. di pp. 126 . . . . . 8,50



CARTESIO - I principi della filosofia. (Libro I), con estratto dalle Meditazioni. Introduzione, traduzione e commento a cura di CECILIA DENTICE DI ACCADIA. *Seconda edizione*. Vol. di pp. 128 . . . . . L. 8,—

— I principi della filosofia. Traduzione, prefazione e note di A. TILGHER (ediz. S.T.E.B.). Vol. di pp. 276 . 15,—

CONDILLAC - Trattato delle Sensazioni, a cura di A. CARLINI. *Seconda edizione*. Vol. di pp. xvi-262 . . . 16,—

CROCE - Breviario di estetica, quattro lezioni. *Ristampa della quarta ediz.*, con due saggi aggiunti. Vol. di pp. 164 . 8,50

— Elementi di politica. Vol. di pp. 120 . . . . 8,—

— Aspetti morali della vita politica. (Appendice agli Elementi di politica). Vol. di pp. 92 . . . . . 6,50

DE RUGGIERO G. - Sommario di Storia della filosofia. Antica - Medievale - Moderna. *Seconda ristampa della terza edizione*. Volume di pp. 380 . . . . . 18,50

EVANGELIO (Esperienza etica dell'), a cura di A. OMODEO. *Seconda edizione*. Vol. di pp. 150 . . . . . 8,—

HEGEL G. G. F. - Introduzione alla storia della filosofia, a cura di F. MOMIGLIANO. Vol. di pp. 146 . . . 10,50

HUME D. - Trattato su l'intelligenza umana. Traduzione, note e commento critico di A. CARLINI. Volume di pagine 384 . . . . . 25,—

KANT E. - Pensiero ed esperienza, a cura di G. DE RUGGIERO. *Quarta edizione*. Vol. di pp. 116 . . . . 6,—

— Prolegomeni ad ogni futura metafisica, a cura di P. CARABELLESE. Vol. di pp. 228 . . . . . 15,—

PLATONE - Eutifrone, a cura di M. VALGIMIGLI. *Quarta edizione*. Vol. di pp. 54 . . . . . 4,50

— Teeteto, a cura di M. VALGIMIGLI. *Terza edizione*. Volume di pp. xxviii-158 . . . . . 10,50

- PLATONE - Critone, a cura di M. VALGIMIGLI. *Terza ediz.*  
Vol. di pp. 56 . . . . . L. 4,50
- Fedone, a cura di M. VALGIMIGLI. *Quarta edizione.* Vol. di  
pp. 200 . . . . . 10,50
- Apologia di Socrate, a cura di M. VALGIMIGLI. *Seconda  
edizione.* Vol. di pp. 124 . . . . . 8,50
- PROTAGORA - Vol. I: *Prolegomeni. Vita, opere, stile, dot-  
trina*, a cura di E. BODRERO. Volume di pp. 234 (edizione  
S.T.E.B.) (pochi esemplari) . . . . . 30,—
- Vol. II: *Testi. Il « Protagora » e il « Teeteto » di Pla-  
tone e gli altri testi su Protagora*, a cura di E. BODRERO.  
Vol. di pp. 280 (ediz. S.T.E.B.) (pochi esemplari) . . 30,—
- ROSMINI - Il principio della morale, a cura di G. GENTILE.  
*Quarta edizione.* Vol. di pp. VIII-236 . . . . . 12,50
- Introduzione alla filosofia, a cura di G. GENTILE. Vo-  
lume di pp. XXVIII-184 . . . . . 10,50
- Nuovo saggio sull'origine delle idee, a cura di U. SPI-  
RITO. Vol. di pp. 224 . . . . . 10,50
- ROYCE J. - La filosofia della fedeltà (Estratti da). Introdu-  
zione e note a cura di G. MODUGNO. *Ristampa.* Volume di  
pp. XXIV-128 . . . . . 10,50
- SCHELLING F. G. G. - Esposizione del mio sistema filo-  
sofico, a cura di E. DE FERRI. Vol. di pp. X-144 . . . 10,50
- SENECA - La dottrina morale, a cura di C. MARCHESI. Vo-  
lume di pp. 86 . . . . . 6,—
-

